


Ph. Un. 186f
Fortlage



Genetische Geschichte

der

Philosophie

seit Kant.

Genetische Geschichte

der

Philosophie

seit Kant.

Von

C. Fortlage,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Jena.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1852.

Wenn im Unendlichen dasselbe sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe sich kräftig in einander schließt;
Strömt Lebenslust aus allen Dingen, dem kleinsten wie dem größten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.

Goethe.

Vorrede.

Die gegenwärtige Zeit ist ein Zeitalter des Uebergangs und der Halbheit, sowol in politischer und religiöser, als auch in wissenschaftlicher Beziehung. Weil die Parteien des Fortschritts sich überall mit Vorliebe der halben Maaßregeln bedienen, so sehen wir sie in allen Gebieten einer Reaktion unterliegen, welche die Gewalt ihres Drucks von der Halbheit derer entlehnt, auf welche dieser Druck geübt wird. So haben wir auf dem politischen Felde den Constitutionalismus vom Absolutismus zu Boden treten und zum ohnmächtigen Scheinleben herabsetzen gesehen, weil jener seine eigenen Beschlüsse nicht selbst zu vertreten wagte, sondern sich unter den Schutz seiner Feinde stellte. So haben wir auf dem religiösen Felde den anfangs so kühnen Rationalismus zu einem schwindsüchtigen Scheinleben dahinsiechen gesehen, weil er sich bewogen fand, unter den Fittichen einer ihm feindseligen Orthodoxie Schutz zu suchen gegen die pantheistischen Ideen eines neuen Weltalters, welche die Gemüther der Jugend zu durchstreichen begannen gleich frischen Seewinden. Nach demselben Gesetz krankt auch die mit Kant und Fichte begonnene neue Wissenschaft einer unrühmlichen Ermattung zu, weil auch sie ihr Princip, den transscendentalen Idealismus, nicht radikal und rücksichtslos zu vollführen sich getraute, sondern sich unter den

Schutz mächtiger Feinde zu stellen für gerathener fand. Diese Feinde sind einestheils dieselben mit denen des politischen und religiösen Feldes, anderentheils gesellt sich zu ihnen als eine willkommene Hülfe die gedankenlose Bequemlichkeit eines oberflächlichen empirischen Realismus, welchem die neue Wissenschaft eben sowol Rechnung getragen hat, als sie dergleichen Contobücher mit den in Staat und Kirche herrschenden Gewalten anzulegen immer für ihre Pflicht erachtete. Die Folge davon ist gewesen, daß die neue Wissenschaft dem Leben und seinen Zuständen gegenüber niemals zum Gefühl ihrer ganzen Kraft gelangte, sich niemals das Bewußtsein ihres mächtigen Zusammenhangs erlaubte, sondern sich vielmehr mit demüthiger Verzagtheit in die Gegensätze der Schulen festbiß, und dadurch zu dem im Oeffentlichen geduldeten, im Stillen gehaßten Aschenbrödel herabsank, gegen welches man nur darum keine Waffen gebrauchen konnte, weil es Niemandem etwas zu Leide that.

Die neue Wissenschaft kann nur dann zu einem erhöheten Selbstgefühle gelangen, wenn sie ihrer Zusammenhänge unter sich lebhafter als bisher inne wird, und zu diesem Endzweck wieder mehr auf ihre Anfänge zurückgeht. Dieselben datiren bekanntlich von Kant, und nicht erst von Hegel oder Fries, oder Herbart oder Feuerbach her. Es scheint deshalb dem Verfasser ein nützlicher Dienst zu sein, den man diesem Zeitalter leisten würde, wenn man ihm deutlicher als bisher vor Augen stellte, wie die großen Denker unserer jüngsten Vergangenheit allesammt nur an dem durch Kant in die Welt gebrachten, ebenso neuen als unzerstörbaren Grundsatze fortgearbeitet haben, und wie der organische Zusammenhang der Systeme, welchen bisher nur einzelne Schulen in ihren Privatnutzen auszubeuten suchten, sich vielmehr auf das Ganze erstreckt.

Es ziemt sich nicht mehr für unsere Zeit, die scholastischen Streitigkeiten enger Schulsysteme mit fanatischer Erbitterung

fortzusetzen, aber desto mehr, die gründlichen Deduktionen unserer größten Denker uns so geläufig zu erhalten, wie es die Begründung einer festen und selbstständigen Ueberzeugung bei dem gebildeten Manne fordert. Zeigen sich bei einem näheren Eingehen diese höchsten Denkwege nicht so getrennt und geschieden, als dies dem oberflächlichen Blicke zu sein scheint, so wird sich dadurch die nothwendige Orientirung in ihnen überaus erleichtern. Anhänger entgegengesetzter Systeme werden Berührungspunkte entdecken, an denen sich ein vernünftiger und umsichtiger Dialog eröffnet. Erst dann, wenn der Systematiker anfängt auch seinen Gegner zu achten, hört er auf Pedant zu sein. Kein consequentes System entadelt den Geist, wol aber das überzeugungslose Schwanken und Schaukeln, dem seine Principien immer über Thatsachen und Ereignissen abhanden kommen. Gegen dieses ist es an der Zeit, daß sich alle Systeme mit vereinigten Kräften erheben, um Mittel gegen die Schmach vorzubereiten, womit Gesinnungs- und Ueberzeugungslosigkeit das Vaterland überschüttet haben. Denn dieses hat die Philosophie, die Wissenschaft der Gesinnungen und Ueberzeugungen, in ihrer Gewalt, und sie ladet selbst die Schmach ihres Jahrhunderts auf sich, wenn sie sich ihrer Pflicht nicht erinnert.

So lange wir die Männer, welche die Anlage unserer Nation zur höchsten Selbstständigkeit in ihrem Keime entwickelt haben, so lange wir Kant und Fichte nicht vergessen, so lange sind wir noch nicht verloren. Entschließen wir uns nur dreist zu dem Bekenntnisse der Wahrheit, über das, was diese beiden großen Männer (die eigentlichen Radikalen der Philosophie) geleistet, durch die Produkte der Restaurationsperiode nicht wesentlich hinausgekommen zu sein. Versuchen wirs einmal, nachdem wir so lange Zeit zugebracht haben, der Erfahrung und dem Conkreten alle mögliche Rechnung zu

tragen, zur Abwechselung wieder in allem Ernst, d. h. abstrakt zu philosophiren, wie Kant und Fichte, so werden wir bald gewahr werden, was und wie viel hier auf dem Spiele steht. Einer der ersten Vortheile, welche uns begegnen, sobald wir aus der Halbphilosophie (der konkreten und Rechnung tragenden) in die Ganzphilosophie (die abstrakte und unbeugsame) zurücktreten, ist der, daß sich uns alsdann sogleich jene engen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Systemen fühlbar machen, deren Einsicht, sobald sie in weiteren Kreisen überhand nimmt, die Philosophie aufs neue in unserm Vaterlande zu dem erheben muß, was sie im Anfange dieses Jahrhunderts war, zu einer organisirenden und unwiderstehlichen Macht. Denn der klar erkannte Grundsatz ist das Härteste und Unwiderstehlichste. Es gibt nichts, was diesem Zeitalter eine solche Radikalkur von seinem allgemeinen Grundübel verspricht, als der klar erkannte Grundsatz.

Und so möge denn dieses Buch sein Heil in der Welt versuchen. Sein Zweck ist, eine Predigt zur Versöhnung der Parteien, zum Frieden zu sein. Wird sie den zu hoffenden Erfolg haben? Man sollte ja denken, daß die bedrängten Bewohner einer belagerten Festung es für vernünftiger halten werden, ihre noch übrigen Kräfte gemeinschaftlich gegen den Feind zu wenden, als sich mit denselben unter einander zu zerfleischen, und dadurch dem Feinde gänzlich diese Mühe abzunehmen.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Die Geschichte der Philosophie zerfällt in zwei Theile, höchst verschieden an Inhalt, wie an Interesse.

Die von Kant an enthält die gesetzmäßige Entfaltung des durch Kant gefundenen und mit ihm in die Welt getretenen Systems der absoluten Wahrheit, als die Entwickelung und das Wachsthum eines feststehenden und beharrenden positiven Grundstammes, der nicht mehr entwurzelt werden kann.

Die bis auf Kant enthält die Vorbereitungen zur Auffindung des durch Kant begründeten Systems der absoluten Wahrheit. Hier gibt es keinen stehenden und sich nur entwickelnden Stamm, sondern der Keim zu ihm soll erst gefunden und gepflanzt werden. Daher ist hier die Entwickelung, wenngleich innerhalb einzelner Systeme consequent und stetig, doch im Ganzen viel unregelmäßiger und springender.

Das Interesse an der bereits gefundenen Wahrheit ist aber der Natur nach beiweitem größer, als das an bloßen Versuchen des Findens sein kann. Wenn man dort, wo sich uns verschiedenartige Irrwege zeigen, auf denen die Wahrheit hin und wieder in Gestalt genialer Ahnungen durchblickt, sich gern in Beziehung auf das Meiste mit mehr äußerlichen Ueberblicken begnügt, so wird sich im Felde der gefundenen Wahrheit überall ein Eindringen bis in die letzten Tiefen der Ideenzusammenhänge erforderlich zeigen, wenn nicht blos eine oberflächliche Neugierde, sondern das wirkliche Interesse an der gefundenen Wahrheit befriedigt werden soll.

Die Absicht ist demnach, hier eine gründliche genetische Darstellung des Kantischen Systems zu geben in seinen Verzweigungen, zu

denen nicht allein Fichte, Schelling und Hegel, sondern auch ebenso sehr Fries, Herbart, Schleiermacher, Krause, Schopenhauer nebst andern jüngern Richtungen gehören. Denn es ist nicht mehr möglich, sich in der Philosophie gänzlich dem Ideenkreise des Kantischen Standpunktes zu entziehen, ebenso wenig als in der Astronomie dem des Kopernikanischen Systems. Und wenn die Franzosen in der Ehrung ihrer vergangenen Größen selbst so weit gehen, den Setzling Hegelscher und naturphilosophischer Ideen auf ihrem Gebiete in den Namen eines wiedererwachten Cartesianismus umzutaufen, so sollten wir um so weniger es vorziehen, im Namen Hegel oder Feuerbach oder Fries uns recht geflissentlich und gewaltsam von Kant zu trennen, anstatt der Wahrheit die Ehre zu geben und sowol freimüthigen als bescheidenen Sinnes einzugestehen, daß wir sammt und sonders doch weiter nichts als verschieden gestaltete Kantianer sind.

Dazu gelingt es nur durch diese Ergreifung der ganzen Entwickelung an ihrer Wurzel und Quelle, den einfachen und großen Grundgedanken, welcher das ganze Gespräch der Systeme durchherrscht, ungeschminkt und ohne außerwesentliche Färbung zu erfassen, sich damit auf die volle Höhe der unserer Zeit zu Gebote stehenden Ideenentwickelung zu schwingen. Diese Höhe ist eine durch Kant gegründete neue Anschauungsweise der Dinge, aus welcher alles Folgende hervorgewachsen ist, und von Jahr zu Jahr noch fortwährend wächst, sich unter einander in Einseitigkeit ergänzend, und dadurch in der Ganzheit sich auf den ersten Keim zurückbeziehend als ein Organismus zusammengehöriger Aeste und Zweige. Ganz besonders ist hierbei aber das Andenken an jene ewig denkwürdige Epoche zu erneuern, wo der Stamm seine ersten freieren Aeste trieb, in Fichte's Wissenschaftslehre, Schelling's transscendentalem Idealismus, Hegel's Phänomenologie. Nie hat der menschliche Gedanke seine eigene Macht so stark, so glänzend empfunden, als in diesem ersten freudigen Schreck seiner Selbsterkenntniß, wo, von dem Beifall und Interesse einer begeisterten Jugend unterstützt, es Reinholden und Fichten gelang, die Schale der noch halb embryonischen und verpuppten Kantischen Idee vollends zu sprengen und das Produkt zum Thema der lebhaftesten und wichtigsten philosophischen Discussion zu erheben, welche jemals auf Erden ist geführt worden, und deren Ende man noch lange nicht absehen kann.

Mit diesem philosophischen Aufschwung in Deutschland hängt der

gegenwärtige politische und religiöse, an welchen sich eine größere Erstarkung des deutschen Nationalbewußtseins unmittelbar geknüpft zeigt, enge zusammen. Der letztere ist von dem ersteren einem großen Theile nach geweckt und getragen. Ein neues System von Begriffen ist in die Welt gedrungen, nach welchem das System des Lebens sich nothwendig umgestalten und weiterbilden wird. Denn es ist die Natur der Sache, daß, sobald der wahre Begriff der menschlichen Dinge und Verhältnisse erscheint, dann die aus bloßem Instinkt und blindem Bedürfniß entstandenen Verhältnisse nicht auf die Dauer gegen die Gewalt der Wahrheit Widerstand leisten können. Unsere Zeit ist die Zeit des Uebergangs aus dem Instinkt in den Begriff, die Zeit der gesetzmäßigen Reformen. Zu ihnen wurden durch die große Kirchenspaltung und den mit unerhörter Paradoxie eingeführten Absolutismus nach chinesischem Muster nur die ersten Signale gegeben, während die Gegenwart in voller und heißer Arbeit steht um die Fragen der äußerlichen und abstrakten Politik, indessen die der Zukunft bevorstehenden tieferen Bewegungen von religiöser und socialer Natur erst in rohen und unregelmäßigen Zuckungen ihre Vorspiele feiern.

Um den Anforderungen einer solchen Zeit gewachsen zu sein, muß man Philosoph sein, man muß etwas wenden auf die Ausbildung seiner Vernunft. Lernen ist nicht genug. Lernen ist Aufforderung zum Denken, aber nicht schon Selbstdenken, nicht schon Erhebung in diesen stählenden Aether. Lernen kann sogar im Uebermaß seiner einseitigen Richtung, des passiven Aufnehmens von Kenntnissen, zurückbringen. Als Gegenmittel wird die Gymnastik des Denkens, Dialektik, Uebung des Räsonnirens, Mittheilens seiner Gedanken, Bekämpfens der fremden, empfohlen. Dies war die Grundrichtung der Bildungsstufe des Sokratischen Alterthums, sowie das bloße Lernen die Function des Orients ist. Sokrates war der größte Disputator, Confucius der gelehrteste Mann. Die Dialektik gibt Gewandtheit, sich aus allen Verlegenheiten zu ziehen, aber es kommt dabei nicht zum rechten Ernst, sie geht nicht ins Blut, wirkt nicht auf den Charakter ein. Das wirkliche ernste Denken, diese einsame Zurückziehung auf sich, wirkt ganz besonders auf den Willen als eine Function der Ueberzeugung, seine Ueberzeugung nicht aus dem blinden Instinkt, sondern aus der Vernunft und dem klaren Begriff zu entnehmen, welches so viel ist, als überhaupt erst eine Ueberzeugung

zu haben. Es ist ein großes Gut, eine Ueberzeugung zu haben. Dies ist nicht anders zu gewinnen, als durch Philosophie, denkende bis auf die letzten Gründe zurückgeführte Untersuchung. Es ist nicht möglich, daß ein wirklich Ueberzeugter in seinen Handlungen jemals wanke. Alle Charakterschwäche gehört theils dem Zweifel an, theils jenem noch schlimmeren Zustande, dem es überhaupt niemals mit Hauptsachen, immer nur mit Nebendingen Ernst ist, und der in Folge dessen an unaufhörlichen entweder gelehrten oder dialektischen Blähungen leidet. Alles, was heilige Sprüche einer grauen Vorwelt enthalten über das unschätzbare Gut der Weisheit, nicht aufwiegbar durch Gold und Silber, wird zur völligen Wahrheit, wenn wir es beziehen auf den Besitz einer wirklichen Ueberzeugung, dieses Waffenrocks des inwendigen Menschen.

Der größte Philosoph der modernen Welt war der entschlossenste Mann der reinen Ueberzeugung, Kant. Er verwandte in unermüdetem Eifer ein langes Leben auf den Entschluß, im fortwährenden Selbstgespräch seine höchsten Ueberzeugungen auf die Gesetze der reinen Vernunft zu gründen. Das Werk gelang, er drang zum Ziele. Er ist daher das Muster des Philosophen, an ihm mehr, als an irgend sonst jemandem kann man sich zum überzeugungstreuen Selbstdenker heranbilden. Und daher ist seine Lehre nebst den daran entzündeten weiteren geistigen Bewegungen ein Gegenstand, mit welchem ein jeder aufs höchste vertraut sein muß, welchem es Ernst damit ist, sein Leben frei zu erhalten von jenem erniedrigenden Aussatze einer aufgeblähten Ueberzeugungslosigkeit, in einer Zeit, in welcher aus Autoritätsglauben, Autoritätssitte und Autoritätsgehorsam im Ernst keine Ueberzeugung mehr zu schöpfen ist.

Man hat öfter die von Kant hervorgerufene neue Epoche in der Philosophie mit derjenigen verglichen, welche Sokrates im Alterthum unter seinen Zeitgenossen einleitete, und die Aehnlichkeit ist auch unverkennbar. Der Standpunkt des logischen Begriffs, nach welchem die antike Philosophie in Pythagoras, den Eleaten und Sophisten gestrebt, drang in Sokrates durch, sowie der Standpunkt der Vernunftkritik, nachdem er durch Baco von Verulam, Locke und Hume höchst energisch vorbereitet worden war, in Kant durchdrang. Jener Standpunkt bezeichnet die Höhe des antiken, dieser die des modernen Bewußtseins. Kant trat, wie Sokrates, auf als Reiniger des wissen-

schaftlichen Bodens von falschen Voraussetzungen und Vorurtheilen, er wurde bei diesem Geschäft ebenso, wie Sokrates, durch einen Skepticismus in Beziehung auf die Sinnenwelt zu einer Philosophie des höchsten Gutes getrieben, durch welche er, ebenso wie jener, in religiösen und sittlichen Ideen zum Gesetzgeber wurde, welcher die göttlichen Dinge aus dem theoretischen Gebiete ins praktische, gleichsam vom Himmel auf die Erde verpflanzte. Auch widerfuhr beiden dieses, daß im Bereich der von ihnen angeregten Denkprocesse sich die Standpunkte der hauptsächlichsten vor ihnen zu Geltung und Ansehen gelangten Systeme wiederholten und erneuerten, dort der des Pythagoras, Heraklit, Anaxagoras, Zeno u. s. f., hier der des Spinoza, Leibnitz, Jordanus Brunus u. a. m. Auch war die von Kant ausgehende Lehre, ebenso wenig als die des Sokrates, eine blos an Sätzen und einzelnen Gedanken festklebende, sondern eine im freiesten und weitesten Umkreise ihren Ursprung umleuchtende und von ihm entzündete geistige Atmosphäre. Jeder von ihnen erschuf einen neuen erhöhten Boden des Denkens, auf welchem nun sämmtliche Wege der Vergangenheit von neuem in einer erhöhten Weise konnten eingeschlagen werden. Mit beiden großen Männern zog sich die Philosophie, deren Anfänge über verschiedene Länder und Sprachen verbreitet und zerstreut geblüht hatten, mehr in ein einziges Centrum zusammen, dort in die Mauern Athens, wo nebst Plato und Aristoteles auch Zeno und Epikur lehrten, hier in die Grenzen des deutschen Landes und der deutschen Zunge. In dem Grade als Athen stieg in philosophischer Blüte, verstummte der Gesang der philosophischen Musen in seiner Peripherie, und in dem Grade als in Deutschland die philosophische Blüte sich hob, sind die philosophischen Erregungen der übrigen Länder Europas eingeschlummert und verhallt.

Aber neben dieser großen Aehnlichkeit, welche auf ein allgemeines sich nach innerer Nothwendigkeit in gleichen Fällen gleichmäßig vollziehendes Gesetz in der Entwickelung des Menschengeistes deutet, darf man auch den gewaltigen Vorsprung nicht übersehen, welchen der Versammler und Abschließer der modernen philosophischen Strebungen vor dem der antiken eben dadurch hatte, daß er der modernen Zeit angehörte, einer Zeit, welcher die Gesetze des äußern Weltbaues durch Newton berechnet vorlagen, welchem das Christenthum die Mühe, sich aus ceremoniellen und äußerlichen Sittengeboten erst zum Begriff sitt-

licher Gesinnung überhaupt emporzuarbeiten, von vorn herein ersparte, welchem die ganze vollendete Kette der philosophischen Entwickelung des Alterthums zur Belehrung vorlag, und welche in allen Fächern des Wissens auf einem, gegen die geringen Unterlagen des Sokratischen Zeitalters gehalten, unermeßlich und ungeheuer zu nennenden empirischen Material fußte. Daher nun verwandelte sich auf dem Standpunkte der Kantischen Philosophie die Sokratische Verachtung der Naturwissenschaften in eine Verachtung der scholastischen Metaphysik, das Sokratische zurückhaltende Nichtwissen in eine kühn vorgehende kritische Untersuchungsmethode, die Sokratische unruhige Disputationssucht in ein ruhiges Hinabsteigen in die Tiefen psychologischer Untersuchungen über das Anschauungs- und Denkvermögen, und die Sokratische äußerste Zurückziehung der Wissenschaft in die nächsten praktischen Lebensinteressen in die äußerste Weitung derselben durch die eröffnete Aussicht in eine Unendlichkeit von bisher kaum geahneten Ideenwelten.

Kant und Fichte haben vorzugsweise die Bedeutung von weltgeschichtlichen Persönlichkeiten, Hegel, Schelling, Herbart u. s. f. von genialen, gelehrten und fleißigen Arbeitern in den von jenen beiden eröffneten bisher unerhörten Bahnen des Geistes. Kant und Fichte beschreiben zum ersten Male und wie zum eigenen Erstaunen ein ganz neues Land, jener dasselbe in seiner Ausbreitung wie in zarten fernen Umrissen mit dem Teleskop des Sternenbeobachters entdeckend, mistrauisch prüfend, mit unermüdlicher Geduld in unablässigen Wiederholungen messend, rechnend, vergleichend, dieser in dasselbe persönlich bis zur äußersten Grenze seines tropischen Himmels eindringend, in seinem blendenden Glanze sich trunken sonnend, denselben mit brennendem Enthusiasmus über das deutsche Volk schüttend. Wo solches Feuer zündete, da bildeten sich, um den Samen aufgehen zu machen, den jene welthistorischen Helden gesäet, Gemeinden oder Schulen von fleißigen Arbeitern, welche sich entweder mehr auf dem Felde Kant's oder auf dem von Fichte ansiedelten, je nachdem ihre Ueberzeugung, Neigung, Fähigkeit dies mit sich brachte. Die Kantische Gemeinde der Geister ist die beiweitem ausgedehntere. Sie konnte dieses besonders dadurch werden, daß sie anfing sich in ihrer weiteren Ausbreitung immer mehr mit einer bloßen Popularphilosophie des Herzens auszusöhnen, und dadurch allen Versuchen eines bloßen gutgemeinten und dilettantischen Philosophirens mit geduldiger Toleranz den in ihrer Mitte gesuchten

Platz nicht zu misgönnen. Die Fichtische Gemeinde ist die kleinere und engere, welche es mit ihren Anforderungen an den reinen Begriff im Allgemeinen strenger nahm, und darum gleichsam die gelehrte Höhe oder die Aristokratie des Denkprocesses bildet. In neuer Zeit beginnt sich dieser Unterschied mehr auszugleichen, indem sich Mittelglieder bilden. Die Hegelsche Schule hat in ihrer jüngsten Richtung bereits förmlich die Erbschaft einer älteren Popularphilosophie allgemeiner Gefühlsaufklärung angetreten, während im entgegengesetzten Lager ein dem Fichtischen ähnlicher Rigorismus des reinen Denkens in Gestalt der Herbartischen Schule immer mehr um sich greift.

Literatur.

Die bisherigen Darstellungen einer Geschichte der Philosophie seit Kant sind theils im Zusammenhange mit der früheren Geschichte der Philosophie, theils abgesondert von derselben gegeben worden, und das letztere wiederum entweder in überwiegend darstellender oder überwiegend beurtheilender Weise.

In fortlaufender Anknüpfung an die Darstellung der früheren Geschichte findet man sie in:

Tennemann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, bearbeitet von Wendt. Leipzig, 1829. Zu Ende.

Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie. Zweite Auflage. Sulzbach, 1829. In des dritten Bandes zweiter Hälfte.

E. Reinhold, Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung. Dritte Auflage. Jena, 1845; wo sie den ganzen zweiten Band füllt.

Derselbe, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Dritte Auflage. Jena, 1849; wo sie die zweite Hälfte des Ganzen bildet.

Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Michelet. Zweite Aufl. Berlin, 1840—44. Im dritten Theil zu Ende.

Fries, Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung. Jena, 1837—40. Im zweiten Theil zu Ende.

Sigwart, Geschichte der Philosophie vom allgem. wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt. Stuttgart und Tübingen, 1844. Im dritten Band.

Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriß, ein Leitfaden zur Uebersicht. Stuttgart, 1848; wo sie die ganze zweite Hälfte bildet.

In abgesonderter Gestalt aber in folgenden Darstellungen:

Braniß, Geschichte der Philosophie von Kant bis auf die gegenwärtige Zeit. Zwei Bände. Breslau, 1837.

Chalybäus, Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis auf Hegel. Dresden, 1837. Dritte Auflage. 1843.

Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis auf Hegel. Zwei Bände. Berlin, 1837—42.

Derselbe, Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den Kampf Schelling's mit der Hegelschen Schule. Berlin, 1843.

J. H. Fichte, Charakteristik der neueren Philosophie. Zweite verm. Auflage. Sulzbach, 1841. (Geht von Descartes und Locke bis auf Hegel.)

Mirbt, Kant und seine Nachfolger. Erster Theil. Jena, 1841. (Eine unvollendete Arbeit, enthaltend eine umfassende Darstellung der Kantischen Philosophie.)

Biedermann, Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit. Zwei Bände. 1842.

Ulrici, Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie. 1845.

Erdmann, Die Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant. Erster Theil. 1848.

Deutschlands Denker seit Kant. In gemeinfaßlicher Darstellung. Dessau, 1851.

Histoire de la philosophie Allemande depuis Leibnitz jusqu'à nos jours, par le baron Barchou de Penhoën. Zwei Bände. Paris, 1836.

A. Ott, Hegel et la philosophie Allemande, ou exposé et examen critique des principaux systèmes de la philosophie Allemande depuis Kant. Paris, 1843.

Amand Saintes, Histoire de la vie et de la philosophie de Kant. Paris und Hamburg, 1844.

Willm, Histoire de la philosophie Allemande depuis Kant jusqu'à Hegel. Vier Theile. Paris, 1846—49.

Die angeführten Darstellungen verfolgen zum Theil sehr verschiedenartige Zwecke. Bei Rixner, Fries und Hegel nimmt die Philoso-

phie seit Kant einen verhältnißmäßig geringen Theil des Ganzen ein, bei Reinhold und Schwegler ist ihr die volle Hälfte gewidmet. Offenbar erblickten also jene in der Geschichte der neuesten Philosophie mehr den an zeitlicher Ausbreitung unbeträchtlichen Theil, diese mehr den alleinigen Zweck, um dessentwillen das Ganze da ist. Dabei verfolgen die Darstellungen mehr oder weniger die Interessen verschiedener speculativer Standpunkte. Hegel's Darstellung ist unabsichtliche, die spätere von Michelet absichtliche Parteischrift gegen Schelling. Chalybäus faßt, wie wir, die Systeme als zusammengehörige Glieder des Einen großen unsere Zeit bewegenden Grundgedankens, legt aber dessen Schwerpunkt nicht, wie wir, in Kant, sondern vertheilt ihn an Hegel und Herbart. Fichte, welcher einen ähnlichen Gang nimmt, gesteht der Herbartischen Methode nicht den Grad der Wichtigkeit für die Zukunft zu, welchen Chalybäus und auch wir ihr einräumen. Dagegen findet zwischen ihm und Chalybäus eine Uebereinstimmung in dem Punkte statt, daß beide den transscendenten Standpunkt innerhalb der Wissenschaftslehre festhalten, und auf Grund dieser Anschauung die abschließende Epoche in unserer Philosophie in die Zukunft hinausschieben, während vom Hegelschen, Friesschen und Kantischen Standpunkte aus dieselbe als eine bereits in der Vergangenheit liegende angenommen wird. Willm's Darstellung, gekrönt 1845 von der Pariser Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften, ergeht sich in größter Ausführlichkeit in Mittheilungen aus den Schriften der deutschen Philosophen. Nächst ihm Reinhold. Biedermann steht auf dem praktischen Standpunkt, ermuntert die Philosophen, ins praktische Leben und die allgemeinen Interessen einzugreifen. Mit Recht. Denn der Philosophie gebührt die Herrschaft. Die in Dessau 1851 anonym erschienene gemeinfaßliche Darstellung der Denker seit Kant sucht die Resultate der Philosophie zu popularisiren, wobei sie indessen alles übrige nur als Vorbereitung des Hegelschen Standpunktes aufzufassen weiß.

Was das Verhältniß der Kantischen Philosophie zur Gegenwart betrifft, so finden wir unsere Ansicht davon in folgender Abhandlung Weiße's ausgesprochen:

In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat. Eine akademische Antrittsrede von Ch. H. Weiße. Leipzig, Dyk. 1847.

Kant's Leben und Schriften.

Immanuel Kant wurde geboren den 22. April 1724, in demselben Jahre mit Klopstock, und starb den 12. Februar 1804. Sein Leben war das einförmige eines stillen Forschers, der nie über sieben Meilen weit (Pillau) die Mauern seiner Vaterstadt Königsberg überschritt, auf eheliches Glück verzichtete, und auf dem langsamsten und mühsamsten Wege sich zu der Stellung emporarbeitete, welche ihm Muße und Ruhe zur Ausführung seiner kühnen Entdeckungsfahrt in den gefahrvollen Wüsten der Metaphysik und Moral gestattete. Seine Familie stammt aus Schottland, dem Vaterlande Humes. Sein Vater war Sattler, ein Mann von strenger Rechtschaffenheit. Nachdem Kant Theologie studirt, dabei aber auch die Mathematik und Physik nicht vernachlässigt hatte, wurde er zuerst Hauslehrer in mehreren Familien, sodann 1755 Docent der Philosophie, und übernahm 1766 daneben den Posten eines Unterbibliothekars. 1770 erhielt er die Professur in Logik und Metaphysik, fungirte 1786 und 1788 als Rector der Universität, wurde 1787 in die Berliner Akademie aufgenommen, und starb, ohne einen andern Titel außer dem des Professors bekommen zu haben, als Senior der philosophischen Fakultät. In seiner Jugend hielt ihn die Kleinheit seines Vermögens zweimal ab, eine schon angesponnene und von beiden Theilen gewünschte Verbindung einzugehen, und so blieb er dann Cölibatär gleich Newton, Leibnitz und Spinoza.

Obgleich sich in den früheren zerstreuten Schriften dieses Mannes schon Vieles von dem Ideengange verräth, welchen er später nahm, so ist doch die Ausarbeitung seines philosophischen Systems die Arbeit des späteren Lebens vom funfzigsten Jahre an gewesen. Die Kritik der reinen Vernunft, welche 1781 erschien, wurde (zufolge brieflicher Mit-

theilung an Schütz) innerhalb eines Zeitraums von vier Jahren niedergeschrieben, und es folgten darauf die beiden anderen Kritiken in ziemlich rascher Folge. Durch diese späte Findung einer abgerundeten und mittheilsamen Form für lange gehegte und erwogene Bestrebungen erklärt sich das Räthsel, daß Kant niemals sein eigenes System auf dem Katheder vorgetragen hat, sondern seine Fachcollegia als Professor der Logik und Metaphysik nach den Meyerschen Compendien las, wobei er in den nicht übereinstimmenden Punkten sich mit derselben Rolle eines Skeptikers und Opponenten gegen gewisse Irrthümer des Dogmatismus begnügte, welche wir auch in seinen Schriften beobachten können. Gleichwol fand es Kant damals noch nicht für gut, sich gänzlich aus dem Verbande der Wolffischen Schule zu lösen, deren systematische Lehrform auch noch in späteren Jahren als ein Muster formaler philosophischer Strenge von ihm fortwährend gepriesen und dem Dilettantismus einer damals in die Mode kommenden sensualistischen Popularphilosophie vorgezogen wurde. Man hat sich daher die philosophische Entwickelung dieses großen Geistes als eine von Jahr zu Jahr wachsende Opposition gegen den Wolffischen Dogmatismus vorzustellen, welchen er selbst als Lehrer mit vertrat, und wegen seiner den Geist an strenge Consequenz gewöhnenden Methode fortwährend hochschätzte, während das Zeitalter gerade aus Ueberdruß am strengen Denken immer mehr sich der flüchtigen Zerstreuung einer oberflächlichen Philosophie des common sense in die Arme warf. Ihm als Todfeind aller seichten Popularphilosophie blieb, als er sich in seinem Innern genöthigt fand, den Boden des Wolffischen Dogmatismus ganz zu verlassen, keine andere Wohl, als den consequenten und strengen Sensualismus Hume's zu ergreifen, welchen er vollendete und eben durch die strenge Vollendung überwand. Um dabei seine akademische Wirksamkeit zu vergrößern, lehrte er physische Geographie, sowie auch pragmatische Anthropologie in mehr populär gehaltenen Vorträgen, welche zeit seines Lebens vorzüglich geschätzt und besucht wurden.

Kant war von kleiner Statur und sehr zartem Körperbau, dabei gesprächig, wohlthätig und erkenntlich. Er zeigt sich in seinen ethischen Schriften als einen Anhänger der Grundsätze strengster-Rechtschaffenheit, die er im Leben mit einer Pünktlichkeit, welche an Pedanterie grenzte, durchzuführen bestrebt war. Er pflegte in dieser Hinsicht gern den Denkspruch des Stoicismus im Munde zu führen:

Summum crede nefas, animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Ueberhaupt war er ein Freund von didaktischer Poesie, wenn sie moralischen Gedanken Kraft und Wärme zu leihen verstand, wie er dies bei der Poesie Haller's schätzte, dagegen war er ein abgesagter Feind aller Rhetorik, in der er nichts zu erblicken wußte, als ein Werkzeug, um unzuverlässigen Meinungen einen Anschein von Wahrheit zu geben. Er liebte eine heitere Geselligkeit, und galt selbst als ein geistreicher Gesellschafter. Sein liebstes Vergnügen während seiner späteren Lebensjahre bestand darin, alle Tage einige alte Freunde der Reihe nach herum an seine Mittagstafel zu laden, und sich mit ihnen über die großen Tagesereignisse, besonders den Verlauf der damaligen französischen Revolution zu unterhalten. Dagegen redete er niemals unter Freunden von seiner Philosophie, und dieselbe schien, während sie die Hauptunterhaltung unter allen gebildeten Männern Deutschlands war, aus seinem eigenen Hause verbannt zu sein. Denn er hatte sich bei dem großen Abstand zwischen seinen in die Tiefe gehenden Bestrebungen und dem in die Breite gehenden Streben des Zeitalters so sehr gewöhnt, die Last seines Innern ganz allein zu tragen, daß er im späteren Alter mit dieser zuletzt lieb gewonnenen Gewohnheit fortfuhr, ohne irgend jemanden zum Zeugen und Theilnehmer seiner geheimen Arbeit zuzulassen, als das ganze Menschengeschlecht und die absolute Oeffentlichkeit. Auch fühlte er durch sein spät begonnenes großes Unternehmen eine solche Last der Ausführung auf seine Schultern gehäuft, daß er Alles geflissentlich mied, was ihn zerstreuen und unterbrechen konnte. Er las fast keine von allen den Schriften, in denen seine Principien zwanzig Jahre hindurch entweder angegriffen oder vertheidigt und weiter entwickelt wurden, wußte es dagegen mit dankbarer Anerkennung zu schätzen, als Reinhold es unternahm, mit einer Darstellungsgabe, welche ihm selbst versagt war, den für das Leben fruchtbaren Kern und Zweck seiner Philosophie der Nation für Verstand und Gefühl näher zu legen, und so dem Arzt zu dem Patienten, der des Arztes bedurfte, den Weg zu bahnen. Die Angriffe Eberhard's und Herder's waren die einzigen, die er einer Antwort gewürdigt hat. In den letzten Lebensjahren wurden ihm die Besuche neugieriger Fremden, welche den weltberühmten Mann zu sehen kamen, höchst lästig, und er pflegte dieselben nur stehend an der Thür seines Zimmers mit we-

nigen Worten abzufertigen. Für den süßen Duft des Weihrauchs mangelte ihm ebenso sehr der Sinn, als er die Oberflächlichkeit blos dialektischer Angriffe gegen einen aus Beobachtung und Kritik geschöpften Thatbestand verachtete. Obgleich seine Lehre den Vorurtheilen einer damaligen orthodoxen Theologie so schroff entgegentrat, daß man ihn den Allzermalmer nannte, so ist ihm doch daraus keine weitere persönliche Anfechtung erwachsen, als daß ihm nach Erscheinen seiner Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft 1794 von Seiten des Ministeriums Wöllner verboten wurde, nach diesem Buche Vorlesungen vor Studirenden zu halten. Seine sterblichen Reste ruhen in einer offenen Halle der Königsberger Dom- und Universitätskirche, welche seine Vaterstadt nach ihm die Stoa Kantiana genannt und mit seiner aus cararischem Marmor von Schadow gearbeiteten Büste geschmückt hat.

Ludw. Ernst Borowsky, Darstellung des Lebens und Charakters Kant's. Königsberg, 1805. — Wasiansky, Imm. Kant in seinem letzten Lebensjahre. Königsberg, 1805. — Jochmann, Imm. Kant, geschildert in Briefen u. s. w. Königsberg, 1805. — Biographie Kant's von Schubert, in Kant's sämmtlichen Werken. Neunter Band. 1842.

Seine Werke sind:

Kritik der reinen Vernunft. 1781.
Kritik der praktischen Vernunft. 1785.
Kritik der Urtheilskraft. 1787.
Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1783.
Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786.
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785.
Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797.
Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. 1797.
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793.
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798.
Kant's sämmtliche Werke. Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert. In zwölf Bänden. 1838 fg.
Imm. Kant's kleine Schriften. Drei Bände. Königsberg und Leipzig, 1797. — Imm. Kant's früher noch nicht gesammelte kleine Schriften. Linz, 1795. — Vermischte Schriften, ächte und vollständige Ausgabe. Halle, 1799—1807. Vier Bände.

In letzter Sammlung sind unter anderm enthalten:

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1746.
Betrachtungen über den Optimismus. Königsberg, 1759.
Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. 1763.
Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. 1763.
Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. 1763.
Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764.
Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume aus der Metaphysik. 1766.
Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. 1755. Vierte Auflage. 1808.
De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770. 4.
Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf. 1795.
Der Streit der Facultäten. 1798.
Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Fünfte Auflage. 1851.
Von den verschiedenen Racen der Menschen. 1775. — Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. 1795.
Vom ersten Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raum. 1786.
Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. 1786.
Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784.

Kriticismus und Dogmatismus.

Die ganze der Philosophie durch Kant gegebene und in allen aus ihm entsprungenen Systemen bewahrte Richtung wird am passendsten mit dem Namen der **kritischen** bezeichnet. Der durch Kant eröffnete kritische Standpunkt ist als das Endresulat der Geschichte der Philosophie zu betrachten. Der Grundunterschied der neuen Philosophie überhaupt gegen alle früheren Epochen ist der, daß die alte dogmatisch, die neue kritisch verfährt. Die Alten warfen immer sogleich kosmologische, theologische, psychologische und ethische bestimmte Fragen auf, und tasteten auf gut Glück nach deren Beantwortung umher. Dagegen begann man in umgekehrter Weise schon von Baco und Cartesius und noch mehr von Kant an, vor allem den **Proceß des Erkennens** zu untersuchen, die Art und Weise, wie überhaupt

Erkenntnisse zu Stande kommen, einer genauen Forschung zu unterwerfen, d. h. kritisch zu verfahren. Insofern als dieses Bestreben schon mit Baco und Cartesius auffallend eintritt, verdienen diese vorkantischen Systeme schon nicht mehr im strengsten Sinne den Namen des Dogmatismus, wol aber verdienen sie ihn in Bezug auf die weit höhere Schärfung der kritischen Methode durch Kant. Dogmatismus und Kriticismus sind relative Ausdrücke in Beziehung darauf, ob im philosophischen Forschen wild und roh, oder nach der hier einzig zulässigen Methode mit vollkommenem Bewußtsein derselben verfahren wird. Diese Methode ist die Untersuchung des Erkenntnißprocesses. Die einander widersprechenden Versuche einer bis in die Tiefen des Daseins festen und genügenden Erkenntniß der Dinge haben im Verlauf der Geschichte der Philosophie zu der Einsicht geführt, daß nur durch eine genaue Erforschung der Art und Weise des Erkennens eine genaue Rechenschaft über die Natur des Erkannten gegeben werden könne. Dies war schon eine mit dem Anfange der neueren Speculation im Allgemeinen gewonnene Einsicht, nach welcher sich die Systeme gemäß den verschiedenen Ansichten vom Erkenntnißproceß in Systeme des Sensualismus und Systeme der angeborenen Ideen unterschieden. Kant aber brachte diese Bestrebungen zum Gipfel der Vollkommenheit, indem er es unternahm, die im Wolffischen System aufs neue eingetretene dogmatische Stockung in Deutschland durch den kritischen Fluß des Denkens, durch die Zerlegung des Erkenntnißprocesses in seine letzten Bestandtheile für immer aufzulösen. Tiefer kann nicht auf die letzten Gründe dessen, was erkannt wird, zurückgegangen werden, als durch die kritische Methode Kant's und seiner Nachfolger.

Zwar begann auch schon im Alterthum der Standpunkt einer Untersuchung des menschlichen Erkenntnißprocesses, aber dort nur erst in Gestalt des Skepticismus, dieses gefürchteten Feindes, welchem zwar kein System Stand hielt, welcher aber in sich zu schwach war, sich als eine durchgeführte Ansicht der Dinge nicht nur polemisch, sondern auch positiv aufbauend zu behaupten. Zwar machte schon Sokrates hierzu einen Versuch, welcher aber mislang. Von Kant an gibt es keinen eigentlichen, d. h. keinen blos negativen und polemischen Skepticismus in der Philosophie mehr, weil das System Kant's selbst der vollendete und dadurch positiv gewordene Skepticismus ist. Dieser

vollendete Skepticismus ist die Methode, alle Erkenntnisse in den Proceß des Erkennens aufzulösen. Dies eben heißt Kriticismus.

Der Dogmatiker kümmert sich nicht um den Proceß des Erkennens. Er glaubt die Dinge nicht nur so zu sehen, wie er sie erkennt, sondern auch so, wie sie vor aller Erkenntniß und ohne alle Erkenntniß sind, und spricht in diesem zuversichtlichen Sinne so lange von seinen Körpern, Seelen, Atomen, Kräften, Stoffen, bis ihn der Skeptiker aufmerksam macht, daß Vieles von diesem ihm so, wie er es ausspricht, nur zu sein scheint ohne zu sein. Der sensualistische Dogmatiker glaubt das Wesen der Dinge unmittelbar durch den Sinn zu erfassen, der spiritualistische Dogmatiker durch die angeborenen Ideen. Der Kritiker weiß, daß dem nicht so ist, weil er genauer zusieht, als der Dogmatiker. Er findet, daß er unmittelbar nur weiß von Erkenntnissen, Anschauungen, Trieben, Empfindungen und Gedanken, sodann aber erst mittelbar durch eine Verknüpfung dieser Elemente des Erkennens von Körpern, Seelen, Stoffen und Kräften. Während daher jene Urelemente ihm zu Grundthatsachen der Wissenschaft werden, verwandeln sich ihm die Grundbegriffe des Dogmatikers in lauter wissenschaftliche Probleme.

Vorbereitungen zur Kantischen Kritik.

Um die philosophische Arbeit auf diesen Standpunkt gründlichster Erfahrung hinzuleiten, war der im vorigen Jahrhundert entbrannte Streit zwischen den Sensualisten und den Anhängern der angeborenen Ideen die nächste Vorbereitung und das Mittel. Die Anhänger der angeborenen Ideen verließen sich überall auf Nominaldefinitionen, die Sensualisten auf die Handgreiflichkeit der Sinnerkenntniß. Zwischen sie trat Kant in die Mitte.

In der durch Cartesius und Leibnitz ausgebildeten Philosophie der angeborenen Ideen dauerte eine verfeinerte mittelalterliche Scholastik fort. Vorzüglich hatte sich diese scholastische Art unendlicher dogmatischer Beruhigung durch das auf Leibnitz gegründete Schulsystem Wolff's (1679—1754) in behaglicher Breite über den deutschen Geist gelegt. Diese Wissenschaft hielt sich in der Regel mehr an Worte, als an Sachen, und war bei schwierigen Fragen jederzeit bereit, sich mit der Auffindung irgend eines passenden Namens über

den ganzen Thatbestand vollständig zu beruhigen. Durch den Namen eines ens cogitans glaubte man die Seele ebenso erschöpft zu haben, als durch den eines ens extensum den Körper, und durch den einer harmonia praestabilita den Zusammenhang beider, und es entstand so aus lauter hohlen Worten von neuem dasselbe, was Baco in Beziehung auf die frühere Scholastik eine scientia ad garriendum promta, ad generandum invalida et immatura genannt hatte. Gegen diese Art und Weise hatte der durch Baco und Hobbes begründete Sensualismus, welcher überall von den Worten und hohlen Definitionen weg auf die Anschauung der Sache selbst, auf sinnliche Erfahrung drang, und nur allein aus dieser die Wissenschaft gebildet haben wollte, seine volle Berechtigung. Der Sensualismus pflanzte sich von England nach Frankreich und Deutschland fort, und war schon im Begriff, als eine leichte und bequeme Lehre des common sense oder der unreflectirten und undurchdachten Empfindung sich an die Stelle des Schuldogmatismus zu setzen, wie er es in Frankreich und England bereits gethan hatte, als Kant ihm plötzlich mit gebieterischer Stimme auf halbem Wege still zu stehen gebot, indem er ihm das Joch einer nothwendigen Einschränkung auflegte, während er den Schuldogmatismus der angeborenen Ideen vollends vernichtete.

Kant hat gegen den Sensualismus die Doppelstellung, daß man in ihm ebenso sehr einen Bekämpfer, als einen Vollender desselben erblicken kann. Insofern der Sensualismus nach einer Erkenntniß aus reiner Erfahrung strebt, bemüht er sich um das Ziel, dessen Erreichung die kritische Philosophie selbst ist, insofern er aber ohne genauere Prüfung sich auf die bloße Empfindung verläßt, wird er von der kritischen Methode bekämpft. Wenn Kant's Kritik ein dem Sensualismus geliefertes entscheidendes Treffen genannt zu werden verdient, so steht Kant doch andererseits dem Schuldogmatismus gegenüber selbst ganz auf sensualistischem Boden der reinen Erfahrung. Im Kreise der sensualistischen Speculation wird die That Kant's vorbereitet und zur Reife gebracht, an diesen Kreis schließt sich Kant's Kritik selbst an als das letzte Glied einer Kette, welche Kant dadurch, daß er sie beschließt, zugleich sprengt. Man kann daher zum Gedankengange Kant's nicht gelangen, ohne daß man sich zuvor in den vorbereitenden Ideenkreis der Sensualisten versetzt hat.

Baco von Verulam (1561 — 1626) drang zuerst im Allgemeinen darauf, alle Wissenschaft ausschließlich auf Erfahrung und Experiment zu gründen. Er bestritt die Erkenntniß aus bloßen Begriffen und machte Vorschläge, die Naturphänomene durch Versuche wie durch ein inquisitorisches Verfahren von verschiedenen Seiten her zugleich ins peinliche Verhör zu nehmen. Die Vernunft als das Vermögen der bloßen Begriffe gleiche für sich allein einem trügerischen Spiegel, welcher die Formen der Dinge verfälsche, verdrehe und mit eigenen Zuthaten entstelle. (Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam Naturae rerum immiscet, eamque distorquet et inficit. Instaur. magn. Aphor. XLI.)

Baco De dignitate et augmentis scientiarum. 1605. Novum organum scientiarum. 1620.

Der Entschluß, den von Baco gewollten Boden reiner Empirie systematisch zu ordnen und zu vollenden, wurde bei Hobbes die Triebfeder der Gründung eines materialistischen, bei Locke eines dualistischen, bei Berkeley eines idealistischen und bei Hume eines skeptischen Standpunktes. Mit diesen Männern traten die verschiedenen Möglichkeiten der sensualistischen Denkweise, welche in Baco noch unentschieden schlummerten, vollständig und erschöpfend hervor. Und zwar bezeichnet hier der Skeptiker Hume den Höhenpunkt, von wo aus die sensualistische Speculation sich in zwei Wege schied, einerseits in den Weg ihrer Steigerung und Berichtigung in Kant, andererseits in den Weg ihrer Ermattung und Erschlaffung in Thomas Reid und den übrigen Schottischen Philosophen.

Mit Hobbes (1588 — 1679) trat die erfahrungsmäßige Speculation auf den Standpunkt des entschiedenen Materialismus. Hobbes hegte keinen Zweifel daran, daß wir durch die Sinnempfindung nichts anderes erkennen, als nur körperliche Dinge, und dies zwar so, wie sie an sich sind. Die Sinnempfindung ist ihm die einzige Quelle des unmittelbaren und wahren Wissens, dessen Gegenstand allein das materielle Dasein ist. Alles Uebrige ist bloßes aus ihm zu erklärendes Phänomen. Diese Art des Sensualismus wurde besonders dadurch populär, daß später in Frankreich Condillac (1715 — 1780), Helvetius (1715 — 1771) u. a. sich ihrer mit Geist annahmen. Es ist dies der Sensualismus vulgivagus, als diejenige Art, welche sich dem unwissenschaftlichen Denken durch Handgreiflichkeit und Faßlichkeit am leichte-

sten empfiehlt. So war sie auch der erste entschiedene Standpunkt, auf den der Sensualismus verfiel, um sich von da in Locke, Berkeley und Hume in feinere und durchdachtere Stellungen hinaufzubegeben.

Thom. Hobbes On the nature of man. 1650. De homine. 1655.

Locke (1632—1704) trennte sich von diesem Materialismus wesentlich dadurch, daß er außer den Sensationen der äußeren Sinne, aus denen wir die Kenntniß der Körperwelt schöpfen, noch ebenso unmittelbare Sensationen eines inneren Sinnes annahm, durch welche eine gänzlich von jener verschiedene Natur, die Natur der Seele, auf eine ebenso erfahrungsmäßige Weise erkannt werde. Hiernach gibt es dann zwei von einander gänzlich verschiedene Wesenreiche, nämlich Körper und Seelen, beide erfahrungsmäßig durch Sensationen, äußere und innere, erkennbar. Dieser Dualismus hat mit der Zeit in England ebenso sehr die Herrschaft der populären Meinung an sich gezogen, wie der Materialismus während des vorigen Jahrhunderts in Frankreich. Denn dieser Dualismus war es, auf welchen die Philosophie in England zuletzt wieder ermüdet zurücksank in Gestalt einer Theorie des common sense, nachdem der Sensualismus in Berkeley und Hume einen höhern Proceß eingeleitet hatte, welcher nicht in Oxford und Edinburg, sondern in Königsberg seinen entscheidenden Urtheilsspruch fand.

John Locke Essay concerning human understanding. 1684.

Berkeley, Bischof von Cloyne (1684—1753), hat das Verdienst, zuerst die richtige Consequenz aus dem Standpunkt des Sensualismus gezogen zu haben, daß er die Körperwelt leugnete, welches nicht so verstanden werden darf, als habe er aller Vernunft entgegen die vorhandene Körperwelt als nicht vorhanden angenommen, sondern nur in dem Sinne, daß er in ihr weiter nichts, als ein wirklich vorhandenes Erkenntnißphänomen erblickte, und zwar aus dem Grunde, weil wir, sobald wir etwas weiteres, als nur dieses von ihr aussagen, zu Behauptungen gerathen, welche über den Standpunkt der reinen Erfahrung weit hinübergehen. Denn der Standpunkt der reinen und unmittelbaren Erfahrung liefert uns nur Sensationen oder Empfindungen, Sensationen sind aber etwas ganz anderes, als Körper und körperliche Eigenschaften. So z. B. hat die Empfindung des Schalles gar keine Aehnlichkeit mit der Gestalt und dem Rhythmus der Luftschwingungen, welche die ihm entsprechenden körperlichen Eigen-

schaften sein sollen, dazu geht der Begriff der Luftschwingung in der Erfahrung der Empfindung des Schalles nicht vorher, sondern folgt ihr erst nach als ein künstliches Erzeugniß unseres Verstandes. Ueberhaupt entspringt der Begriff des Körpers und der körperlichen Eigenschaft immer erst aus einer Combination und vielfachen Umwandlung der unmittelbaren Sensationen in Gedanken, ist also jedenfalls ein Kunstprodukt des Verstandes und nicht die gewollte und durch combinirendes Denken noch unverkünstelte Unmittelbarkeit der Erfahrung. Man muß also entweder den Standpunkt der reinen und nackten Erfahrung aufgeben, oder man muß die Sensation für das Gewisse, den Körper aber für das Ungewisse und Problematische im Reiche der Existenz gelten lassen, für ein Artefact des Erkennens, an dessen Priorität man nur so lange glauben kann, als man den Weg seiner Entstehung nicht kennt. Da nun Berkeley sich zum Aufgeben des sensualistischen Standpunktes in keiner Weise verstehen mochte, so blieb ihm nichts anderes übrig, als in alle Consequenzen dieses Standpunktes unbedingt einzugehen.

Berkeley Treatise on the principles of human knowledge. 1710.

Hume (1711—1776) schritt noch weiter auf dem von Berkeley eingeschlagenen Wege vor, und zertrümmerte alle Reste gewohnheitsmäßiger Vorurtheile, welche Berkeley noch entweder schonungsvoll oder unachtsam hatte unangetastet gelassen. Nicht nur daß der Wahn eines primitiven und einfachen Begriffes der Körperlichkeit im Chaos der Sensationen untersank, sondern die Begriffe von selbstständigen Dingen oder Substanzen überhaupt, sowie von Ursachen und Wirkungen brachen als unhaltbar zusammen. Es trat ein gänzlicher Umsturz aller bisher aus Gedankenlosigkeit fest geglaubten Begriffe ein. Die Gewißheit der Mathematik wurde zum Räthsel, der Zusammenhang der Naturgesetze zum Paradoxon, die Annahme einer die Vorstellungen hervorbringenden Substanz zum unsichern Problem. Es schien in keinem Falle eine Sicherheit vorhanden, vorauszusagen, daß unter gewissen Umständen etwas erfolgen werde, oder daß gewisse Eigenschaften in nothwendigem Zusammenhange unter einander stünden, indem bei allen solchen Urtheilen der Urtheilende gar nichts anderes für sich zu haben schien, als die bloßen Associationsgesetze der Vorstellungen, die bloße Gewohnheit, das einmal mit einander Verknüpfte auch wiederum aufs neue mit einander zu verknüpfen.

David Hume Treatise on human nature. 1738. Inquiry concerning human understanding. 1748.

Das Unbehagen, sich an diesem speculativen Orte aufzuhalten, ist groß. Hier mußte entweder schüchtern und mit halben Maßregeln aufs neue zurückgewichen oder weiter bis zu völlig neuen Scenen vorgedrungen werden. Das erste that die Philosophie in England, das letztere in Deutschland. Kant rühmte es von Hume, daß derselbe zuerst ihn aus seinem dogmatischen Schlummer gerüttelt habe. Er beantwortete diese unsanfte Anregung damit, daß er die Grundgesetze der Verknüpfung unter den Sensationen entdeckte, welche seinem großen Vorgänger verborgen geblieben waren. Mit der Entdeckung dieser Grundgesetze war aber freilich sogleich der ganze Sensualismus widerlegt.

Kant faßte den Boden zu seiner Untersuchung an der schwachen Stelle der Humeschen Theorie, wo dieselbe mit dem Bestehen der exacten Wissenschaften, wie z. B. der Mathematik, in einen unvermeidlichen Zusammenstoß geräth. Stellt sich nämlich heraus, daß der Standpunkt des Sensualismus oder der nackten Erfahrung mit irgend einer wissenschaftlichen Evidenz überhaupt nicht bestehen kann, so folgt daraus unmittelbar, daß, damit irgend eine wissenschaftliche Evidenz, irgend ein wirkliches Erkennen zu Stande komme, der Standpunkt der bloßen Erfahrung niemals hinreiche, sondern immer noch etwas anderes hinzu erfordere, das nicht Erfahrung sei. Mit dieser Ueberlegung trennten sich die Begriffe von Wahrheit und Erfahrung, welche sich der Sensualismus fortwährend als ein und dasselbe gedacht hatte; die Erfahrung erschien nicht mehr als Wahrheit schlechthin, sondern nur als ein Bestandtheil der Wahrheit. Der entgegengesetzte Bestandtheil war nun zu suchen.

Die Gegner des Sensualismus hatten diesen andern Bestandtheil der Erkenntniß die angeborenen Ideen genannt. Das war aber nur ein hohler Name für eine gänzlich unbekannte Größe, ganz darin ähnlich dem Namen eines common sense, womit eine wirkliche Wissenschaft nichts anfangen konnte, weil darin alles genaue Erfahren abgeschnitten war. Die Sache mußte also ganz von vorn untersucht werden.

Da fand sich denn, daß alle Erkenntniß, welche sich in allgemeinen und nothwendigen Urtheilen ausspricht, eben durch diese Eigenschaft die bloße Sensation überschreitet. Denn die Sensation gibt nur das an die Hand, was geschieht, niemals aber das, was

geschehen muß, sie gibt nur das, was in einer gewissen Anzahl von Fällen, niemals aber das, was in allen Fällen ohne Ausnahme geschieht. Bringe ich also den Stoff einer Empfindung in die Form eines solchen Urtheils, so darf ich, ohne der Richtigkeit des Urtheils irgend zu nahe treten zu wollen, doch niemals dabei vergessen, daß es einzig und allein der Stoff des Urtheils war, welcher mir von außen durch die Erfahrung zukam, während ich die Form der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche das Urtheil ausdrückt, niemandem anders als mir selbst verdanke.

Wenn z. B. jedermann mit der größten Zuversicht darüber einig ist, daß alle Menschen sterben müssen, oder daß die aufgegangene Sonne auch jedesmal nach Durchmessung einer gewissen Bahn am Himmel wieder untergehen wird, so wird der so Urtheilende dabei von der unmittelbaren Erfahrung nur in sehr geringem Maße unterstützt. Die Empfindung nebst dem Gedächtniß liefert ihm nur eine bestimmte Anzahl bisher vorgekommener Fälle. Wenn er sich nun herausnimmt ein Urtheil zu fällen über etwas, das er nie erfahren wird (nämlich über alle Fälle) oder über etwas, das er niemals erfahren kann (nämlich über alle möglichen Fälle), so braucht ihm zwar der Ausspruch seiner unaustilgbaren Zuversicht keineswegs verkümmert zu werden, er muß sich aber dabei nur erinnern, daß er nicht durch den Stoff der Erfahrung von außen her, sondern durch seine eigene Thätigkeit des Urtheilens von innen her sich gezwungen sieht eine solche Zuversicht zu haben.

Das vorwissenschaftliche Bewußtsein nennt solche Sätze, wie die angeführten, schlechthin Erfahrungssätze, in dem irrthümlichen Wahn, daß sie gänzlich, sowol was ihren Inhalt, als was ihre Form betrifft, aus der Erfahrung geschöpft seien. Damit verlegt es auch ebenso irrthümlich die ganze Zuversicht, womit solche Sätze ausgesprochen werden, in die Außenwelt, und sucht draußen, außer sich selbst, den Zwang und die Gewißheit, womit wir uns zu ihnen getrieben fühlen. Andererseits wurde der consequente Sensualismus in Hume, sobald er in der reinen Empfindung allen zureichenden Grund zu solchen Urtheilen mangeln sah, hierdurch gänzlich irre an der Existenz eines solchen Zwanges überhaupt, und leugnete denselben darum, weil er sich im Princip des Sensualismus nicht vorfand. Aber derselbe Zwang als die Nöthigung, in gewissen Fällen schlechthin allgemeine und nothwendige

Urtheile zu fällen, verlor sich darum noch nicht aus der Welt, weil man den Wohnsitz, in welchem man ihn irrthümlich aufgesucht hatte, leer fand.

Indem Kant an der Thatsache einer innern Nöthigung des Urtheilens festhielt, dieselbe aber als einen der Empfindung entgegengesetzten Factor im Proceß des Erkennens aufwies, sprengte er die Fesseln des Sensualismus, und zwar vom Standpunkte der reinen Erfahrung aus. Er nannte dabei die Sensation als den äußern Factor im Erkenntnißproceß das A posteriori, dagegen die Thätigkeit des Urtheilens nebst ihrem inwohnenden Gesetz, als den innern Factor das A priori in diesem Proceß, sodaß das A posteriori oder die Receptivität des Erkennens den Stoff, aber das A priori oder die Spontaneität des Erkennens die Form der Erkenntnisse liefert.

Idee einer Kritik der reinen Vernunft.

Wenngleich demnach alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht ebenfalls aus der Erfahrung. Man nenne die nicht aus der Erfahrung entspringenden Erkenntnisse die Erkenntnisse a priori, und unterscheide sie von den empirischen, die ihre Quelle a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben. So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, obgleich nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.

Daß wir wirklich im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori sind und selbst der gemeine Verstand sich niemals ohne solche befindet, ist so gewiß, als wir uns überhaupt zu nothwendigen und streng allgemeinen Urtheilen gezwungen sehen. Diese können nicht aus der Erfahrung stammen. Denn die empirische Allgemeinheit ist immer nur eine willkürliche Steigerung vieler Fälle aus der Erfahrung zur Allheit, wie wenn ich, weil ich viele Körper schwer gefunden habe, mich zur willkürlichen und unbegründeten Versicherung versteige, daß alle Körper schwer seien. Von solchen empirisch oder willkürlich allgemeinen Urtheilen unterscheiden sich ganz und gar die wirklich, d. h. die nothwendig allgemeinen Urtheile. Denn Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit gehören immer unzertrennlich zu einander.

Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf

sämmtliche Sätze der Mathematik hinaussehen, welche uns das glänzendste Beispiel gibt, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntniß a priori bringen können. Will man aber ein Beispiel aus dem gemeinsten Verstande, so kann der Satz, daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen. Auch wäre ohne nothwendige Urtheile gar keine Erfahrung von irgend einer Gewißheit möglich. Denn wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären, so fiele jegliche Gewißheit fort.

Nun findet aber bei den nothwendigen oder apriorischen Urtheilen ein Unterschied statt. Zwar ist die Gewalt, womit wir uns zur Anerkennung ihrer Wahrheit und Gewißheit gezwungen sehen, bei beiden Arten derselben gleich groß, aber die Art und Weise, auf welche wir uns gezwungen sehen, ist bei der einen eben so klar und faßlich, als bei der andern dunkel und räthselhaft. Die ersteren sind die analytischen, die zweiten die synthetischen Urtheile a priori.

Die analytischen Urtheile a priori sind die Erläuterungsurtheile, z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, wobei ich nur analytisch aus dem Begriff des Körpers ein Merkmal hervorhebe, welches ich schon zuvor in ihm gedacht hatte. Hier zeigt sich in der Thätigkeit des Verstandes zwar schon ein Denkzwang, aber nur ein sich ganz von selbst verstehender, nämlich der Zwang, unter einem Begriffe alle diejenigen Merkmale zu befassen, für welche sein Wort das angenommene Zeichen ist.

Ganz anders verhält es sich mit den synthetischen Urtheilen a priori oder den Erweiterungsurtheilen, wie wenn ich behaupte, daß alle Veränderung in der Welt ihre Ursache haben müsse, wobei ich aus dem Begriff der Veränderung in den in ihm nicht zuvor mitgedachten Begriff einer Ursache derselben vorschreite, und zwar mit Nothwendigkeit. Wie komme ich hier dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen, und den Begriff der Ursache, obzwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu, und sogar nothwendig gehörig zu erkennen? Erfahrung kann es nicht sein, weil dieselbe es nie bis zu nothwendigen Zusammenhängen bringt; Begriffsanalyse kann es ebenso wenig sein, weil dieselbe nicht von der Stelle rückt. Hier fehlt demnach ein Zwischenglied.

Mathematische Urtheile sind insgemein synthetisch. Daß 7 zu 5 hinzugethan werden sollten, habe ich zwar in dem Begriff einer Summe

= 7 + 5 gedacht, aber nicht, daß diese Summe der Zahl 12 gleich sei. Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Nur einige wenige Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind wirklich analytisch, z. B. a = a, das Ganze ist sich selbst gleich, oder auch (a + b) > a, d. i. das Ganze ist größer, als sein Theil. Naturwissenschaft enthält ebenfalls synthetische Urtheile a priori als Principien in sich, z. B. daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unveränderlich bleibe, oder daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sein müssen. Endlich besteht Metaphysik ihrem Zweck nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori, wie: die Welt muß einen ersten Anfang haben u. dgl. Daher ist die Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori zugleich die Frage nach der Möglichkeit der Mathematik,[1] Physik und Metaphysik, und die Erklärung des Zwanges, welchen synthetische Urtheile a priori auf unser Fürwahrhalten ausüben, ist zugleich die Erklärung der Evidenz, welche in den Wahrheiten der Mathematik, Physik und Metaphysik angetroffen wird.

Soll daher in die Natur des menschlichen Erkenntnißprocesses näher eingedrungen werden, so muß vor allem die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori ihre Antwort erhalten. Die Wissenschaft, welche sich mit diesem Thema beschäftigt, heißt die *Transscendental-Philosophie* als das System aller Principien der reinen Vernunft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Principien zu entwerfen hat.

Transscendentale Aesthetik.

Um jenes unbekannte Mittelglied zu entdecken, durch welches in den nothwendigen und allgemeinen Urtheilen der Verstand sich von einer Thatsache der Erfahrung zur entgegengesetzten mit unausweichlichem Zwange getrieben findet, ist eine Zergliederung des Erkenntnißprodukts in seine Bestandtheile erforderlich. Denn hierdurch eben findet sich nach Abzug dessen, was dem Verstand einerseits, dem Sinn andererseits gehört, noch ein dritter Bestandtheil, durch welchen die nothwendigen Verknüpfungen der Erfahrungsthatsachen durch den Verstand eine nähere

Erklärung zulassen. Dieses Verfahren der Vernunftkritik heißt die transscendentale Aesthetik. Man isolirt in derselben zuerst die Sinnlichkeit dadurch, daß man alles absondert, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als Anschauung übrig bleibt. Zweitens trennt man von dieser noch alles ab, was zur Empfindung gehört, damit nichts, als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibt als derjenige Bestandtheil derselben, welchen die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Daß ich z. B. die Körper als Substanzen denke, gehört nicht der Empfindung, sondern dem die Empfindungen zu Begriffen verknüpfenden Verstande an. Lasse ich nun dieses, was der combinirenden Thätigkeit (Spontaneität) des Verstandes angehört, weg; lasse ich noch außerdem das weg, was daran rein empirisch ist oder der bloßen Empfindung (Receptivität) des Sinns angehört, wie z. B. die Farbe, die Härte und Weichheit, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, so ist zwar der Körper in meiner Vorstellung ganz verschwunden, aber dennoch etwas zu ihm gehöriges geblieben, das ich nicht mehr aus meiner Vorstellung hinwegnehmen kann, nämlich der Raum, welchen er einnahm. Ebenso ist die Zeit, in welcher etwas wahrgenommen wird, eine Anschauungsform, welche übrig bleibt, wenn auch von allem, was darin wahrgenommen wurde, abstrahirt wird. Diese Eigenschaft, unabhängig zu sein von der Setzung oder Aufhebung einzelner Sensationen, wird die Idealität der Anschauungsformen des Raumes und der Zeit genannt. Sie heißen darum ideale Formen, weil sie dem Erkenntnißakt in Beziehung auf jede mögliche Erfahrung a priori beiwohnen, und mitten in der realen Veränderlichkeit der Sinneseindrücke einen apriorischen Stamm bilden, an dessen unveränderlichen Eigenschaften alles Veränderliche darum Theil nehmen muß, weil es nur durch ihn zur Erscheinung kommt. Dieser Idealität des reinen Anschauens gegenüber bildet die Veränderlichkeit der einzelnen Empfindungen und Erfahrungen das reale oder stoffliche Element, welches indessen ebenfalls nur ein subjektives Element ist, indem es an die Stelle der außer uns vorhandenen Dinge, welche wir erkennen möchten, nur lauter subjektive Empfindungen unterschiebt. In diesem Sinne dürfen die Subreptionen (Unterschleife) der Empfindungen zwar real, aber subjektiv, die Anschauungsformen des Raums und der Zeit aber selbst nicht einmal mehr reale Anschauungen genannt werden. Aber da sie der ideelle Bestandtheil der Erfahrung sind, ohne welchen der reale gar

nicht zur Erscheinung kommen kann, so tritt dadurch die Möglichkeit eines von dem ideellen Bestandtheil des Erkennens auf seine blos subjektiven Bestandtheile auszuübenden Zwanges, wie er sich in den allgemeinen und nothwendigen Urtheilen ausspricht, schon viel näher. Denn wir sind nun in Beziehung auf das Zustandekommen dieser Urtheile nicht mehr auf bloße Hypothesen, vielmehr auf die beobachtende Methode in einem unveränderlich vor unserm Bewußtsein ausgebreiteten Felde innerer Wahrheiten verwiesen, in einem Felde von zwar ideeller, aber dennoch anschaulicher Natur, welches sich als Grenzgebiet zwischen den beiden Extremen, welche hier Einfluß auf einander gewinnen sollen, dem A posteriori der Sinneindrücke und dem A priori der Verstandesthätigkeit, einschiebt. Vermöge dieser beobachtenden Methode trat bei der Kantschen Kritik eine ganz andere Festigkeit und Sicherheit der speculativen Erkenntniß ein, als sie in den dogmatischen Systemen, welche aus einem obersten Grundsatze deducirten, stattfinden konnte. Das dogmatische System sinkt unaufhaltsam, sobald sich in seinem Grundsatze irgend eine schiefe oder ungenaue Auffassung nachweisen läßt. Von dergleichen Besorgniß bleibt aber die kritische Methode unangefochten, weil es bei ihr zugeht, wie bei jeder auf Beobachtung gegründeten Erfahrungswissenschaft, wo die Feststellung der einzelnen Thatsachen und aus ihnen fließenden Begriffe und Gesetze einer unaufhörlichen Correctur durch genaueres Beobachten unterliegt, ohne daß der dem Ganzen zum Grunde liegende wesentliche Plan dadurch jemals einen Umsturz erfahren könnte.

Die erste Frucht, welche die Kantsche Untersuchung abwarf, war ein berichtigter Begriff von der Natur des Raumes und der Zeit. So weit sich auch die Mathematik an innerer Ausbildung über den Standpunkt der antiken Philosophie erhoben hatte, so wenig war man sich doch damals noch darüber klar geworden, worüber seit Kant bei den Mathematikern kein Zweifel mehr existirt, daß nämlich die mathematischen Figuren nichts weiter, als nach innerer Nothwendigkeit projicirte Phantasiegebilde sind. Vielmehr warf man sie entweder mit den Subreptionen der Sinnempfindung in eine Classe, indem man sich einbildete, den Ort und die Zeit, worin ein Körper erscheint, ebenso wol, als seine Härte, Farbe und Wärme, a posteriori zu erfahren, oder man half sich damit, sie für Abstraktionen zu erklären, welche der Verstand bei seiner zergliedernden Thätigkeit in den Sinn-

empfindungen aus ihren Gruppirungen herausbilde. So wurden Raum und Zeit im einen Fall für Sensationen, im andern für Erzeugnisse des dieselben combinirenden Verstandes gehalten. Beides ist gleich irrthümlich. Die Widerlegung beider Irrthümer durch Vernunftkritik ist zugleich die Feststellung der Wahrheit in diesem Punkte.

Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußern Erfahrungen (a posteriori) abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden, dazu wird die Vorstellung des Außer mir (d. h. die Vorstellung des Raumes) vorausgesetzt. Hierdurch schon geht der Raum aus dem Felde der aposteriorischen Erkenntnisse unaufhaltsam in das der apriorischen über. Er thut dies auch insofern, als er eine unumgängliche Vorstellung ist, welche an der Ganzheit unserer sinnlichen Erkenntniß als einer solchen festhaftet, indem man zwar jedes einzelne Empfundene aus dem allgemeinen Raum hinwegdenken, aber diesen selbst als die allgemeine Möglichkeit eines Empfindens von Objekten überhaupt sich durchaus nicht als aufgehoben vorstellen kann. Was uns aber nicht erst hinzukommen muß, sondern uns unabtrennlich beiwohnt, das eben nennen wir a priori gegeben.

Was vom Raum in dieser Beziehung gilt, dasselbe gilt auch von der Zeit. Das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Denn die Wahrnehmung des Zugleichseins und der Aufeinanderfolge überhaupt, worin Wahrnehmungen allererst geschehen können, wird bei jeder vereinzelten Anschauung zugleich seiender oder aufeinander folgender Begebenheiten schon vorausgesetzt als eine Wahrnehmung, welche nicht dem einzelnen und wandelbaren Fall, sondern der allgemeinen Möglichkeit seines Eintretens angehört. Daher sich denn auch die Zeit gleich dem Raum als eine schlechthin nothwendige Vorstellung bewährt, von der man nicht abstrahiren kann, indem es der wahrnehmenden Thätigkeit unmöglich ist, sich eine Vorstellung davon zu machen, daß keine Zeit sei. Was auf diese Weise unzertrennlich mit unserm Vorstellungsvermögen zusammenhängt, das gehört ihm unabtrennlich an oder ist a priori gegeben.

Auf der andern Seite dürfen wir Raum und Zeit auch nicht für Produkte des combinirenden Verstandes am Stoffe der sinnlichen Empfin-

dungen erklären. Denn abgesehen davon, daß hierbei der Natur des Erkennens zuwider die Empfindung als das Vorausgehende, Raum und Zeit als das Nachfolgende im Proceß gesetzt würde, so widerstreitet dieser Annahme auch ganz die Natur der Verstandesbegriffe als discursiver oder abstrakter Vorstellungen. Denn aus discursiven oder allgemeinen Begriffen, welche durch die Zusammenfassung bestimmter Merkmale zu einem beliebigen Ganzen entspringen, lassen sich niemals andere Merkmale folgern, als solche, die man schon zuvor hineingelegt hat. Dagegen werden alle geometrischen Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer seien, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet. Das ganze Interesse der Geometrie beruht darauf, die unabsehliche Menge von Folgerungen durchzugehen, welche auf intuitivem Wege aus gewissen willkürlich gemachten discursiven Abstraktionen im Raumbegriff nothwendig fließen. Auch gehen die Merkmale des Raumbegriffs ins Unendliche (als einer unendlichen Größe); dagegen ist es unmöglich, unendlich viele Merkmale in einen discursiven Begriff zu vereinigen. Desgleichen ist der Umstand, daß der Raum nur Einer ist, und alle Räume nur Theile oder Einschränkungen des Einen Raumes sind, etwas nur der Anschauung und nicht den abstrakten Begriffen zugehöriges. Denn ein anderes ist es, sich als Exemplar zu einem Gattungsbegriff, ein anderes sich als Theil zu einem Ganzen zu verhalten. Ganz auf dieselbe Art ist auch die Zeit nur Eine, und alle verschiedenen Zeiten sind nur Theile und Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden uneingeschränkten Zeit. Raum und Zeit sind die beiden Totalitäten des Anschauens, welche den Stoff aller einzelnen Anschauungen in sich empfangen als allgemeine Formen, worin und wodurch angeschaut wird. Diese Formen sind daher nicht a posteriori, sondern a priori gegeben, indem durch ihr Vorhandensein im Subjekt überhaupt erst irgend etwas angeschaut werden kann.

Raum und Zeit werden durch den Ausdruck von Anschauungen a priori durchaus nicht in irgend eine schon bisher geläufig gewesene Kategorie verwiesen, sondern auf dem Wege reiner Beobachtung als ganz eigenthümliche Existenzen aufgewiesen von einer Art, von welcher man bisher weder die Wirklichkeit, noch auch die Möglichkeit jemals

geahnt hatte. Der Name der Anschauung a priori markirt auf eine unübertreffliche Weise die beiden Punkte, worauf hier einzig und allein alles ankommt, nämlich daß diese Begriffe nicht a posteriori, sondern a priori geschöpft sind, und daß ihr Inhalt nicht ein discursiver und abgeleiteter, sondern ein ursprünglicher und anschaulicher ist. Wer außer dieser einfachen, durch den Gang der Untersuchung unmittelbar gegebenen Bedeutung dieses Ausdrucks ihm noch andere Merkmale nebenher unterzulegen wünschte, der würde nur sich und andere um den klaren Sinn der Kantschen Vernunftkritik betrügen.

Um wieviel näher schon durch das bloße Verständniß der Anschauungen a priori in die Möglichkeit allgemeiner und nothwendiger Erfahrungsurtheile eingedrungen wird, zeigt sich darin, daß im Gebiete der apriorischen Anschauungen die als unmöglich ausgeschlossenen Fälle (z. B. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen nicht größer seien, als die dritte) auch selbst in der Vorstellung gar nicht mehr vollziehbar sind, wogegen in den nothwendigen Erfahrungsurtheilen das Gegentheil, welches als unmöglich ausgeschlossen wird (z. B. daß eine Veränderung ohne Ursache stattfinde) bei aller realen Unmöglichkeit doch in der bloßen Vorstellung noch immer vollziehbar ist. Da nun nur erst da, wo das Gegentheil schlechterdings nicht mehr vorstellbar ist, das nur allein noch Vorstellbare als das wirklich und eingesehenermaßen Nothwendige übrig bleibt, so wird es die Aufgabe der Kritik sein müssen, auf die ursprünglichen Nothwendigkeiten der apriorischen Vorstellungswelt die abgeleiteten Nothwendigkeiten der sinnlichen Erfahrungswelt ebenfalls zurückzuführen.

Eine solche in der sinnlichen Erfahrungswelt nachgewiesene Nothwendigkeit wird aber immer nur eine subjektive sein können, eine Nothwendigkeit aus dem Standpunkte des Menschen und seines Vorstellungsvermögens, nicht aus dem Standpunkte der Dinge an sich, sofern man unter ihnen etwas versteht, das außerhalb dem Vorstellungsvermögen des Menschen existirt. Wir können daher nur soviel sagen, daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinungen ist: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und

Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun, indem Raum und Zeit die reinen Formen, Empfindung aber überhaupt die Materie derselben bildet.

(Kritik der reinen Vernunft, dritte Auflage, S. 59 — 60.)

Transscendentale Logik.

Die Kantsche Philosophie brachte in Deutschland das größte Aufsehen hervor durch den von ihr geführten Beweis, daß wir nichts anderes an den Dingen erkennen, als unser eigenes Vorstellungsvermögen. Man ist aber im Irrthum, wenn man glaubt, daß in der Führung dieses Beweises Kant's eigenthümliches Verdienst um die Wissenschaft bestanden hätte. Denn dieser Beweis war bereits vor Kant von Berkley und Hume ebenso schlagend geführt worden, und indem man Kant hierfür als für eine neue Entdeckung Bewunderung zollte, spendete man ihm einen Weihrauch, welcher eigentlich jenen Männern gebührt hätte, auf deren Aeckern das von Kant nur nach Deutschland verschiffte Produkt gewachsen war. Kant's eigenthümliche Größe besteht vielmehr darin, gezeigt zu haben, welches die ordnende Thätigkeit sei, durch die aus einem wilden Chaos von blos sinnlichen Vorstellungen ein System allgemeiner und nothwendiger Wahrheiten entspringen könne. Hier hatten jene nichts aufgestellt, als ein bloßes Räthsel. Kant fand die Auflösung des Räthsels dadurch, daß er in die Natur der Anschauungen a priori eindrang.

Raum und Zeit erwiesen sich ihm als die Hervorbringungen einer stets regen producirenden Phantasie im Menschengeiste, welche in unaufhörlichem Flusse Augenblick auf Augenblick oder Gegenwart auf Gegenwart, und in jedem Augenblick den Raum nach allen seinen Dimensionen aus ihrem unergründlichen Schooße gebiert. Aller reale Inhalt, welcher in Gestalt von Sensationen erscheinen soll, kann nur allein dadurch zur Erscheinung gelangen, daß er in dem durch produ-

cirende Phantasie entstehenden hohlen Fachwerk der apriorischen Anschauungen entweder in der Zeit allein oder in Zeit und Raum zugleich einen bestimmten Ort erfüllt und dadurch in alle die Beziehungen tritt, welche mit ihm verbunden sind und welche schlechterdings nicht anders gedacht werden können, weil ihr Gegentheil zwar nicht der Natur der Sensationen, wol aber der Natur der apriorischen Auffassung derselben widerspricht. Die apriorische Auffassung besteht aber darin, daß die Empfindungen mit den apriorischen Stellungen, die sie in Zeit und Raum einnehmen, zu Denkgebilden verknüpft werden. Die Thätigkeit des Verknüpfens heißt die synthetische Apperception, das verknüpfende Agens der Verstand. Die Produkte des Verstandes heißen Objekte, wo nämlich unter Objekt dasjenige verstanden wird, in dessen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.

Alle Vereinigung der Vorstellungen erfordert Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben, welche allein aus bloßen Vorstellungen wirkliche Erkenntnisse macht. So z. B. ist der Raum für sich allein noch gar kein Erkenntniß, sondern gibt nur das Mannichfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntniß her. Denn um irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des im Raum gegebenen Mannichfaltigen synthetisch zu Stande bringen, sodaß erst durch die Einheit dieser Handlung die Einheit ihres Produktes, der Linie, in der a priori gegebenen Mannichfaltigkeit des Raumes hervorgebracht wird. Daher denn die Thätigkeit des verknüpfenden Bewußtseins ebenso wohl unterschieden werden muß von der Thätigkeit der die apriorische Mannichfaltigkeit setzenden Phantasie, als von der Thätigkeit der die aposteriorische Mannichfaltigkeit setzenden sinnlichen Receptivität.

Gegebene Vorstellungen zur objektiven Einheit der Apperception bringen, heißt urtheilen. Im Urtheil (z. B. dieser Körper ist schwer) bezeichnet das Verhältnißwörtchen „ist" die Beziehung der Vorstellungen auf die ursprüngliche Apperception und die nothwendige Einheit derselben. Denn dieser Körper bezeichnet hier nichts als eine Einheit von Vorstellungen, unter denen auch nebst vielen andern die der Schwere vorgefunden wird. Zwar liefert solche Synthesis zunächst nur analytische Urtheile, doch schließen sich an dieselben sogleich synthetische an, sobald der combinirende Verstand mit dem ersten analytischen Complex

nahe liegende Vorstellungselemente auf irgend eine Art verbindet. Und zwar entsteht, wenn die neu verbundenen Elemente aposteriorischer Natur sind, das zufällige, wenn sie hingegen apriorischer Natur sind, das nothwendige synthetische Urtheil, welches seine zwingende Gewalt dem Unvermögen verdankt, von gewissen apriorischen Vorstellungsverknüpfungen sich die Gegentheile vorzustellen.

Es muß, um sich speciell hiervon zu überzeugen, näher in die verschiedenen Verknüpfungen eingegangen werden, welche zwischen den Empfindungen und den apriorischen Anschauungen möglich sind. Dieselben sind von vierfacher Art, und geben sich als die Grundverhältnisse der Quantität, Qualität, Relation und Modalität bei allem Erkennen kund.

Quantität.

Zuerst entsteht dadurch, daß eine Sinnempfindung nicht anders erscheinen kann, als zu einer gewissen Zeit, und, im Fall sie eine Gestalt hat, an einem gewissen Orte, die Nothwendigkeit, dieselbe zu denken als eine Dauer in der Zeit, und, im Fall sie Gestalt hat, auch als eine Ausdehnung im Raume, wofür der gemeinschaftliche Ausdruck der der Größe oder Quantität ist. Das Axiom der Anschauung, daß alle Anschauungen nothwendigerweise Größen sind, beruht auf der Unmöglichkeit, eine Sensation vorzustellen, welche nicht in die Zeit, und eine gestaltete Sensation, welche nicht in den Raum fiele. Was aber in Zeit und Raum fällt, nimmt damit Theil an derjenigen gemeinschaftlichen Eigenschaft beider, welche Quantität heißt, und wovon als allgemeines Verstandesschema der Begriff der Zahl abstrahirt wird als die Einheit der Synthesis des Mannichfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt. Wenn wir die Zeitreihe in der Apprehension von Anschauungen erzeugen, indem wir vom ersten Moment der Auffassung zum zweiten, dritten u. s. f. weiter schreiten, so nennen wir dieses zählen. Was nun aber unter die Zahl fällt, das fällt auch damit unter die mathematischen Gesetze, welche an der Zahlenreihe haften, und die wir aus dem Grunde als nothwendig anerkennen, weil ihr Gegentheil uns schlechterdings nicht vorstellbar ist. In der extensiven Größe des Raumes ist die Succession des Zählens eine beliebige, d. h. eine solche, deren entgegengesetzte Ordnung sich ebenfalls in der

Vorstellung vollziehen läßt, in der protensiven Größe der Zeit ist die Succession des Zählens eine vorgeschriebene, d. h. eine solche, deren Umkehrung nicht vorgestellt werden kann. Die Erkenntnisse der Quantität sind folglich Erkenntnisse von rein apriorischer Natur, welche ins Aposteriori der Empfindung nicht anders hingelangen, als durch eine von Seiten der synthetischen Apperception erfolgende Uebertragung.

Qualität.

In einem wesentlich andern Verhältnisse zur Sensation steht die Kategorie der Qualität. Reine Qualitäten (wie Härte, Schwere u. dgl.) drücken den Inhalt der Sensation unmittelbar selbst aus, und haben daher als solche mit synthetischen Urtheilen a priori nichts zu schaffen. Dennoch reicht der Umstand ihres bloßen Vorhanden- oder Nichtvorhandenseins hin, um von Seiten des Verstandes über sie ein nothwendiges Urtheil zu fällen, welches als eine allgemeine Anticipation der Wahrnehmung von allen einzelnen Wahrnehmungsakten gilt. Denn da ein gewisser Zeitpunkt von einer gewissen Empfindung entweder erfüllt ist oder nicht, und zwischen dem Erfülltsein und dem Nichterfülltsein eine unendliche Scala von Graden des Erfülltseins mitten inne liegt, so müssen wir das apriorische Urtheil aussprechen, daß in allen Erscheinungen das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe oder einen Grad hat. Der Grad gehört nun zwar als Größenbestimmung der Quantität (dem Apriori) an, aber als Qualität oder Intensität der Empfindung gehört er dem Aposteriori der Sensation, und so ist hier die Verwickelung beider Ingredientien des Erkennens viel größer, als im vorigen Fall. Denn jede Empfindung hat selbst den Grad in sich, wodurch sie dieselbe Zeit mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in nichts übergeht. Quantitätsbestimmungen allein reichen nicht zu, um uns von irgend einer äußern Realität zu benachrichtigen, sondern hierzu wird jedesmal die intensive Beschaffenheit des Empfindens erfordert, welche Qualität oder Sensation heißt.

Relation.

Am wichtigsten sind die Grundurtheile der Relation, d. h. der Beziehung unter den verschiedenen Sensationen, durch welche sie aus

bloßen Eigenschaften in Begriffe von objektiver Geltung umgewandelt werden. Dies geschieht auf höchst einfache Art durch die Urtheilsformen der Substantialität und der Causalität.

Daß unser Verstand behauptet, es müsse überall in dem Wechsel der Erscheinungen, welcher sich irgendwo zeigt, etwas Beharrliches zum Grunde liegen, an welchem der Wechsel vor sich gehe und welches wir die Substanz zu diesen Eigenschaften nennen (wie das Wasser die Substanz ist zu den Eigenschaften seiner verschiedenen Zustände als Flüssigkeit, Eis, Schnee, Dampf und Schaum), hat nur solange etwas Befremdliches, als wir mit diesem nothwendigen Urtheil über die Grenze unseres bloßen Vorstellungsvermögen hinauszureichen glauben. Sobald wir diesen Wahn ablegen, verliert die Sache alle Schwierigkeit. Denn die Substanzen sind darum alle mit Nothwendigkeit beharrlich und unveränderlich, weil der Verstand unter Substanz eben nur dies denkt, und alles Wandelbare darum, weil es wandelbar ist, unter die bloßen Qualitäten oder Eigenschaften rechnet. Die Sache beruht also auf einem Messen ganzer Empfindungsreihen an der apriorischen Anschauung der Zeit. Sie beginnt damit, daß der Verstand, um sich die Erscheinungen faßbar und übersichtlich zu machen, die Eigenschaften relativ beharrender Complexe zusammenfaßt, z. B. im Begriff des Schnees. Sieht er dann diesen Complex wiederum wandelbar werden, z. B. den Schnee schmelzen, so sinkt ihm der Schnee zur Eigenschaft herab, und er nennt den höhern Complex der Eigenschaften, welche sich in Schnee, Eis, Dampf und flüssiger Gestalt gleich bleiben, Wasser. Aber auch das Wasser wurde zur Eigenschaft herabgesetzt, sobald es gelang, dasselbe in Wasserstoff und Sauerstoff aufzulösen, welche nun so lange unsern Chemikern für Substanzen, d. h. für unwandelbare Complexe gelten, als es nicht gelingt, auch sie wieder als wandelbar darzustellen. Da nun diese Zusammenfassung des relativ Unwandelbaren das von selbst sich bietende Mittel ist, um Ordnung und Uebersicht in das Chaos der wandelbaren Erscheinungen zu bringen, so hat man sich nicht zu wundern, wenn der Verstand als das combinirende und ordnende Vermögen überall sogleich nach Substanzen fragt. Denn er hält in dieser Frage nur das Unwandelbare im Wandelbaren, das Feststehende im sich Zerstreuenden fest. Aber ebenso wenig darf man sich wundern, wenn er in der Natur gar keine andere Substanzen findet, als unwandelbare. Denn sobald sich ihm etwas als wandelbar zeigt, wirft

er es in die Kategorie der bloßen Eigenschaften und forscht weiter hinauf.

Es spricht daher der Verstand nur die apriorische Regel seiner Auffassung der Erscheinungen aus, wenn er als unbedingt nothwendigen Satz, nach dessen Analogie Erfahrung überhaupt erst gewonnen werden kann, das Urtheil hinstellt, daß bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz beharre, und folglich auch das Quantum derselben in der Natur weder vemehrt noch vermindert werden könne.

Eine Ergänzung zum Begriffe der Substanz bildet der der Ursache. Denn da Substanzen unveränderliche Vorstellungscomplexe sein sollen, so kann alle Veränderung, die an ihnen erblickt wird, nur von außen her ihnen hinzugefügt sein, und folglich muß jede Veränderung an einer Substanz auf eine verändernde Ursache hinweisen, ohne welche sie nicht gedacht werden kann. Auch diese Formel ist ein bloßes heuristisches Gesetz des Verstandes. Denn sie enthält keine Behauptung über das, was in einem bestimmten Falle Ursache sein müsse, sondern nur darüber, daß bei einer jeden an einer Substanz erscheinenden Veränderung immer von einer Ursache derselben überhaupt die Rede sein müsse. Die Nothwendigkeit dieses Urtheils beruht darauf, daß, wenn das Gegentheil gedacht würde, daraus Substanzen, welche nicht unveränderlich wären, und also ein logischer Widerspruch hervorgehen würde.

Die Ursache ist demnach eine Substanz, welche gesucht wird als etwas, auf dessen Setzung eine gewisse Veränderung an einer andern Substanz erfolgen könne, oder sie ist ein Reales, worauf, wenn nach Belieben gesetzt, jederzeit etwas anderes folge. Was unser Urtheil hierbei manchmal so unsicher macht, ist, daß die Nothwendigkeit der Begriffsfolge sich hierbei nur von der Ursache auf die Wirkung erstreckt, und wir daher niemals mit gänzlicher Sicherheit von der Wirkung auf die Ursache, sondern immer nur umgekehrt schließen können. Z. B. auf eine fallende Bleikugel folgt nothwendig in Beziehung auf das Kissen, auf welches sie fällt, ein Grübchen, aber ein solches Grübchen im Kissen setzt nicht ebenso nothwendig eine gefallene Bleikugel voraus, denn dasselbe könnte auch eine andere Ursache haben. Hierzu kommt aber noch, daß wir auch selten oder niemals gänzlich sicher sind, daß die Ursache, wodurch wir eine Veränderung hervorzubringen beabsichtigen, für sich allein zu derselben hinreiche, und nicht noch an-

dere von uns unbeachtete Bedingungen ins Spiel kommen, wie Temperatur, Sinntäuschungen u. dgl. Welcher Schütze kann z. B. mit absoluter Sicherheit vorhersagen, er werde sein Ziel treffen, wenn er auch nichts von den zu dieser Wirkung erforderlichen Ursachen mit Bewußsein aus den Augen läßt? Aber durch solche niemals gänzlich zu tilgende Unsicherheit sowol im Uebergange von der Wirkung zur Ursache, als von der Ursache zur Wirkung wird die Nothwendigkeit des Urtheils, daß alle Veränderungen nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung geschehen müssen, nicht aufgehoben noch beeinträchtigt, weil sie gar nicht aus der Erfahrung stammt, sondern lediglich vom Verstande als sein eigenes nothwendiges Gesetz, wodurch allererst geordnete Erfahrung möglich ist, in dieselbe hineingetragen wird.

Hier ist der Ort, wo die Vernunftkritik dem Hume'schen Skepticismus Angesicht in Angesicht schaut. Hume's Bestreitung der Sicherheit des Causalgesetzes wirkte dadurch so beunruhigend, daß sie in vielen Fällen die Erfahrung auf ihrer Seite zu haben schien, indem unser Umhertappen nach den dunkeln Zusammenhängen zwischen solchen Ursachen und Wirkungen, welche einander nicht ähnlich sehen, häufig ein ganz blindes und fruchtloses ist. Daß jenes Gesetz nicht erst aus den Erscheinungen abstrahirt werden müsse, sondern als ein unumgängliches Fachwerk zur Einordnung der Erscheinungen hinzugebracht werde, welches darum dem Verstande niemals entweichen kann, weil er ohne dasselbe gar nicht geordnet aufzufassen fähig ist, dies ist ein Thatbestand, der sich nicht dem flüchtigen Auge des Skeptikers, sondern erst dem unermüdlich beobachtenden Blicke des Kritikers enthüllen konnte, da er dem, welcher ihn zum erstenmale gewahr wird, so parador und unerwartet entgegentritt, wie es die nackte Wahrheit in allen Fällen zu thun pflegt.

Modalität.

Die vierte der Urtheilsformen ist die der Modalität. Sie fügt den übrigen nichts Neues hinzu, sondern enthält ein allgemeines Schema dessen, was sich in den Urtheilsformen überhaupt darstellt, nach den Unterschieden des Wirklichen, Möglichen und Nothwendigen. Nothwendigkeit nennen wir den durch die Urtheilsformen vermöge einer Verknüpfung der Empfindungen mit den apriorischen

Anschauungen hervorgebrachten Zusammenhang, und dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach den allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist oder existirt nothwendig. Hierbei sind die Empfindungen die materialen, die Anschauungen a priori die formalen Bedingungen der nothwendigen Existenz. Die formalen Bedingungen für sich allein genommen enthalten die bloße Möglichkeit des Erscheinens, und was mit den formalen Bedingungen der Erscheinungen der Anschauung und den Begriffen nach übereinstimmt, ist möglich. Wird hingegen die Empfindung als materiale Bedingung der Erfahrung vereinzelt ins Auge gefaßt, so hält man immer darin die Thatsache zu irgend einem Wirklichen fest, ohne daß man noch die apriorischen oder möglichen Zusammenhänge ergreift, welche die wirkliche Thatsache in eine nothwendige verwandeln. Demnach ist Alles, was mit den materialen oder aposteriorischen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, wirklich; aber damit es zugleich als nothwendig eingesehen werde, dazu gehört, daß man es zugleich in seiner Möglichkeit oder in seinen apriorischen Zusammenhängen erkenne. Nur so entsteht die volle Gewißheit oder Nothwendigkeit des Erscheinens als Produkt aus Inhalt und Form oder aus wirklichen Thatsachen und möglichen Zusammenhängen. Daher liefert die bloße Wirklichkeit ohne alle Möglichkeit oder Gedenkbarkeit gar keine Erkenntnisse, und daher verlangen wir bei allen empirischen Thatsachen, daß sie sich uns erst durch Kundgebung ihrer möglichen Zusammenhänge beglaubigen und in feste Erkenntnisse umbilden.

Aus allem diesem ergibt sich, daß dasjenige, was in uns Erkenntnisse und Wahrheit erzeugt, nicht die Receptivität der Empfindung, sondern die hinzutretende Spontaneität des Verstandes ist. Sensationen an und für sich sind noch keine Erkenntnisse, sondern der dieselben nach inwohnendem Gesetz verknüpfende active Verstand macht sie erst zu solchen. Wir erkennen nur so weit etwas, als in den Vorstellungen der Sinne und des Gedächtnisses der Verstand im aufmerksamen Auffassen und Verknüpfen sich thätig erweist.

Diese Thätigkeit oder synthetische Apperception besteht nicht darin, daß er den Inhalt fertiger Begriffe als angeborener Ideen zu den Empfindungen hinzubrächte. Er bringt ihnen gar nichts hinzu, seine Thätigkeit ist ein rein formales Verknüpfen gegebener Elemente.

Aber er verknüpft nicht allein die Empfindungen unter einander, und die Elemente der Anschauungen a priori unter einander, sondern auch beständig diese mit jenen, wodurch eine fortwährende Theilnahme der Empfindungen an den Anschauungen und ihren Eigenschaften erzeugt wird. So z. B. heißt die Theilnahme der Empfindungen an der Unwandelbarkeit der Zeit die Substantialität derselben, und die Theilnahme der Substanzen an der Wandelbarkeit der Zeit die Causalität derselben; die Theilnahme der Empfindungen am Raum heißt ihre extensive Größe, ihre Theilnahme an den Bedingungen des Anschauens überhaupt ihre Nothwendigkeit u. s. f. Woraus sich ergibt, daß keine der Kategorien des thätigen Verstandes als eine angeborene Idee den Empfindungen hinzugefügt wird, sondern daß dieselben allererst aus dem Apriori der Anschauungen als die möglichen Formen der Verknüpfung desselben mit dem Aposteriori der Sensation sich erzeugen.

Die Sache läßt sich bequem in ein Gleichniß fassen. Man denke sich eine Masse feuchten Dunstes, welche durch hinzutretenden Frost zu Schneekrystallen anschießt, wobei als Produkt des Processes die geometrischen Krystallfiguren des Schnees entstehen. Diese rühren nun zwar von dem hinzugetretenen Froste her, aber sie verdanken ihre Structur darum doch nicht ihm, sondern vielmehr den innern Cohäsionsverhältnissen der Dünste, in denen sie sich nur durch die gelegenheitgebende Ursache des Frostes entwickelt haben. Die zusammenziehende Kraft des Frostes als solche und allein enthält nichts von diesen Figuren, sondern ist nur die Veranlassung, daß dieselben sich verschiedenen Vorbedingungen gemäß verschiedentlich entwickeln mußten. Setzt man an die Stelle der Dunstmasse die Sensationen, an die Stelle ihrer innern Cohäsionsverhältnisse die Anschauungen a priori, an die Stelle des Frostes die synthetische Apperception und an die Stelle der Krystallformen im Schnee die Kategorien des urtheilenden Verstandes, so wird man die Bedeutung, welche Kant den Kategorien zugesteht, genau in ihrem Umfange überschauen.

Da bereits Aristoteles im Buch περὶ ἑρμηνείας die Urtheilsformen in grammatischer Rücksicht unter die Rubriken der Quantität, Qualität und Modalität gebracht hatte, so verwarf Kant diesen das Mittelalter hindurch gepflegten Keim einer Theorie des urtheilenden Verstandes nicht, sondern ergänzte ihn nur im Entwurf seiner berühm-

ten Kategorientafel, welche daher fast so sehr den Namen einer Aristotelischen, als einer Kant'schen verdient. Im zweiten Capitel des obigen Buches des Aristoteles heißt es: Jeder Satz spricht entweder schlechthin aus, daß Etwas ist, oder daß es mit Nothwendigkeit ist, oder daß es nur zufällig ist. Diese drei Arten von Sätzen sind ferner wieder entweder bejahend oder verneinend in dem, was sie aussprechen. Endlich sind sowohl die bejahenden als die verneinenden wieder theils allgemeine, theils besondere, theils unbestimmte Sätze. Indem Kant die Bemerkung hinzufügte, daß dieselben noch obendrein entweder die kategorische oder die hypothetische oder die disjunctive Form tragen müssen, ergab sich die folgende Tafel möglicher Urtheile:

1. Quantität der Urtheile.
Allgemeine.
Besondere.
Einzelne.

2. Qualität.
Bejahende.
Verneinende.
Unendliche.

3. Relation.
Kategorische.
Hypothetische.
Disjunctive.

4. Modalität.
Problematische.
Assertorische.
Apodiktische.

entsprechend der folgenden Tafel der Kategorien:

1. Der Quantität.
Einheit.
Vielheit.
Allheit.

2. Der Qualität.
Realität.
Negation.
Limitation.

3. Der Relation.
der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens),
der Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung),
der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4. Der Modalität.
Möglichkeit — Unmöglichkeit.
Dasein — Nichtsein.
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

Um das lebendige Bild der Kant'schen Weltanschauung zu vervollständigen, sei hier ein genauerer Blick auf die Ansicht vom Wesen der Materie geworfen, welche aus den im Vorigen dargestellten Grundsätzen hervorgeht, und in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft niedergelegt ist. Unsere Erkenntniß von der Materie ist keine Erkenntniß, welche unsern Gesichtskreis über unser eigenes Selbst hinüber erweiterte, sondern nur das Produkt einer Combination aus apriorischen Anschauungen in Beziehung auf mögliche Empfindungen. Die beiden Kategorien, aus denen der Begriff der Materie gebildet wird, sind die der Substanz und der Causalität. Die Materie als Substanz (Masse) ist das in einer Denkformel ausgedrückte hohle Schema des absoluten Beharrens. Die Materie als Ursache (Kraft) ist das in einer Denkformel ausgedrückte Verhältniß möglicher Beziehungen unter den Substanzbegriffen. Die Materie ist demnach durch und durch nichts, als eine bloße nothwendige Denkformel. Sie ist der Begriff eines beweglichen Beharrens im Raume, welches abgesondert von allem andern, was außer ihm im Raume existirt, beweglich ist und zugleich bewegende Kraft hat, oder sich als Ursache der Bewegung fremder Massen verhalten kann. In der Masse werden alle beharrenden Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend betrachtet. Eine Masse von bestimmter Gestalt heißt ein Körper. Der Raum zwischen seinen Grenzen seiner Größe nach ist das Volumen. Der Grad der Erfüllung eines Volumens heißt Dichtigkeit. Die Bewegung eines Theils der Materie, dadurch er aufhört ein Theil zu sein, heißt die Trennung. Die Materie ist ins Unendliche theilbar (nämlich weil der Raum, aus welchem ihr Begriff herausgebildet wird, ins Unendliche theilbar ist). Die Größe der Bewegung ist die, welche durch die Quantität der bewegten Masse und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt wird.

Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quan-

tität der Masse im Ganzen dieselbe und unverändert. Dies ist das erste Grundgesetz aller Naturforschung. Dasselbe ist eine unmittelbare Folgerung aus dem Begriff der Substanz und folglich von gänzlich apriorischer Abstammung. Hieran schließt sich das zweite ebenfalls a priori geschöpfte Gesetz, daß alle Veränderung der Materie eine äußerliche Ursache erfordert. Es ist dasselbe eine strenge Folgerung aus dem vorigen, indem Substanzen, welche ohne alle äußere Ursache sich von innen heraus selbstständig veränderten, keine absolut beharrende Zustände, mithin keine Substanzen wären. Aber der Begriff der Substanz fordert drittens noch dazu, daß die am Unveränderlichen erscheinenden Veränderungen jenem nicht wirklich, sondern nur dem Anblick nach hinzugefügt seien, daß mithin die Substanz die Bewegung, welche sie durch Anwirkung einer anderen gewinnt, durch Gegenwirkung ebensosehr, wenn auch in anderer Form, verliere, weil sonst der Bestand des Unveränderlichen in Wahrheit sich nicht gleich bliebe. Daher das Gesetz, daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sein müssen, nicht minder, als die beiden andern Grundgesetze, ein gänzlich apriorisches Besitzthum des Erkenntnißvermögens ist.

Die Materie kann niemals von einer Materie durchdrungen werden. Die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit heißt die Berührung. Daß die Masse einen Raum erfüllt, heißt, daß sie allem Beweglichen widersteht, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist; ihre Raumerfüllung besteht daher in einem Causalverhältniß zwischen Substanzen oder in einer bewegenden Kraft. Die Materie erfüllt ihren Raum durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche können gedacht werden. Die Wirkung von der durchgängigen repulsiven Kraft der Theile jeder gegebenen Materie heißt die Elasticität. Alle Materie ist demnach ursprünglich elastisch.

Die Möglichkeit der Materie erfordert aber auch eine Anziehungskraft. Anziehung, sofern sie blos als in der Berührung wirksam gedacht wird, heißt Zusammenhang. Eine Materie, deren Theile von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander können verschoben werden, ist flüssig. Theile werden an einander verschoben, wenn sie,

ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthigt werden, diese unter einander zu verwechseln. Theile werden getrennt, wenn die Berührung nicht blos mit andern verwechselt, sondern aufgehoben und ihr Quantum vermindert wird. Flüssige Materien sind solche, deren jeder Punkt nach allen Directionen mit eben derselben Kraft sich zu bewegen trachtet, mit welcher er nach irgend einer gedrückt wird, eine Eigenschaft, auf der das erste Gesetz der Hydrodynamik beruht. Ein starrer Körper ist der, dessen Theile nicht durch jede Kraft an einander verschoben werden können. Das Hinderniß des Verschiebens der Materien an einander ist die Reibung. Der geringste Grad der Starrheit ist die Klebrigkeit. Der starre Körper ist spröde, wenn seine Theile nicht können an einander verschoben werden ohne zu reißen, oder wenn der Zusammenhang nicht kann verändert ohne zugleich aufgehoben zu werden. Elasticität als das Vermögen einer Materie, ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Größe oder Gestalt bei Nachlassung derselben wieder anzunehmen, ist entweder expansiv oder attraktiv, jene um das vorige größere, diese um das vorige kleinere Volumen einzunehmen.

Eine bewegende Kraft, dadurch Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, heißt eine Flächenkraft; diejenige aber, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft. Die Wirkung außer der Berührung ist die Wirkung in die Ferne oder die Wirkung durch den leeren Raum. Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, oder wodurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht; Zurückstoßungskraft ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache sein kann, andere von sich zu entfernen, oder wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht. Die letztere ist eine treibende, die erstere eine ziehende Kraft. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung heißt die Gravitation. Diese der Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum, und erstreckt sich im Weltraum von jedem Theil der Materie auf jeden anderen ins Unendliche. Sie ist als durchdringende Kraft jederzeit der Quantität der Masse proportionirt.

Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung

ihrer Bewegung heißt mechanisch; die der Materien aber, sofern sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heißt chemisch. Dieser chemische Einfluß heißt Auflösung, sofern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat; derjenige aber, der die Absonderung zweier durch einander aufgelösten Materien zur Wirkung hat, ist die Scheidung. Die Auflösung specifisch verschiedener Materien durch einander ist die chemische Durchdringung.

Die Materie, auf diese Art aufgefaßt, verliert alle ihre Realität, sobald man darunter den Wahn versteht, daß ihr Begriff und ihre Gesetze anderswoher geschöpft seien, als aus dem A priori unseres eigenen Ich oder Erkenntnißvermögens. Die Materie ist eine von unserem eigenen Verstande erzeugte Denkformel, welche das künstliche Gewebe von Gesetzen enthält, nach denen sich mögliche Sensationen in unserm Erkenntnißvermögen erzeugen lassen. Es ist hier überall nur ein Spiel, welches unser Erkenntnißvermögen mit sich selbst spielt, ohne daß dasselbe irgend einen Blick über die Grenzen des eigenen Ich hinauszuwerfen gestattete. Dabei enthält das künstliche Denkprodukt, welches Materie heißt, zwar die Gesetze in sich, wonach sich die Sensationen in meinem Innern erzeugen, kann aber durchaus nicht selbst die erzeugende Ursache dieser Sensationen heißen, indem umgekehrt erst die Empfindungen die Ursache davon sind, daß sich der Begriff von einem Systeme ihrer Gesetzmäßigkeit, d. h. der Begriff von einer Materie in mir erzeugt. Kennten wir die die Empfindungen in uns erzeugenden Ursachen, so wüßten wir, was die Dinge an sich selbst seien. Da wir aber jene nicht kennen, so ist unsere Wissenschaft auf Erscheinungen beschränkt, nämlich auf die Erkenntniß derjenigen Gesetze, nach denen die Sensationen unseres Ich entweder von selbst wiederkehren oder sich nach Belieben aufs neue erzeugen lassen.

Aehnlich wie der Begriff der Materie verliert auch der Begriff der Welt seine Realität auf dem Standpunkt der Vernunftkritik. Denn unter Welt wird die ganze Ausbreitung meiner subjektiven Anschauung von Raum und Zeit verstanden in Beziehung auf die auf Grundlage von Sensationen darin zu versetzenden Erzeugnisse meines Verstandes. Unsere Welt ist daher nichts weiter, als unser Erkenntnißvermögen. Anders organisirte Erkenntnißvermögen würden andere Welten mit andern Materien, Kräften u. s. w. liefern, deren daher unendlich viele

vorhanden sein können, ohne daß wir die Fähigkeit hätten, irgend etwas von ihnen gewahr zu werden, weil zwischen unserer Fähigkeit und unserer Welt in dieser Beziehung kein Unterschied ist.

Vernichtung des Dogmatismus.

Wir haben bis hierher die reine Theorie des Erkenntnißprocesses verfolgt, und kommen nun zum polemischen Theile der Vernunftkritik, welcher aus ihr seine Waffen nahm. Das Hauptaugenmerk beim Erscheinen der Kritik lag auf ihm. Er hat seine Wirkung gethan, und tritt für unsere Zeit an Wichtigleit beiweiten hinter die positiven Leistungen der Kritik zurück. Der Grundgedanke dieser Polemik, welche den Dogmatismus in der philosophischen Wissenschaft rettungslos vernichtete, ist höchst einfach. Kant drang aber an seiner Hand mit unermüdlicher Geduld und unerschöpflicher Beredtsamkeit in alle Schlupfwinkel damaliger Scholastik, und ruhete nicht eher, als bis er alle ihre Festungswerke bis auf die geringste letzte Verschanzung dem Boden gleich gemacht hatte.

Die Zuversicht, auf welche aller Dogmatismus fußt, ist, aus bloßen Kategorieen des Verstandes sich Erkenntnisse über metaphysische Dinge gleichsam in freier Luft erzeugen zu können. Man meint, da es mit der Anwendung der Kategorieen im Gebiete der Erfahrung so gut geht, es werde mit ihrem Gebrauche dort, wo sie von der Erdscholle der Empirie befreit seien, im transscendenten Gebiete des Ueberirdischen, noch besser und leichter gehen. Die leichte Taube, bemerkt Kant, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Ebenso täuscht sich der Verstand, wenn er wähnt, daß seine Kategorieen, welche als Erzeugnisse des anschaulichen Elements nur für dasselbe gebildet sind, auch noch jenseit der Grenzen desselben irgend eine Anwendung litten.

Aber noch mehr wird dieser Wahn von einer möglichen Erweiterung unserer Erkenntnisse über die Grenze der Erfahrung niedergeschlagen, wenn man bedenkt, daß wir auch selbst die Gegenstände der Erfahrung nicht so erkennen, wie sie als Dinge an sich sind, sondern nur wie sie uns erscheinen. Ja selbst der Begriff eines Dinges an sich wird nur immer problematischer, je länger man sich mit ihm beschäf-

tigt. Er ist nämlich der Begriff einer zur Empfindung als dem reinen A posteriori der Erkenntnisse hinzugedachten Ursache, und verdient in sofern den Namen eines reinen Gedankendinges oder Noumenon. Wenn wir nun unter Noumenon nichts weiter verstehen, als ein Ding, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren, so ist dieses bloß ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre ein Noumenon in positiver Bedeutung. Da aber unsere Verstandesbegriffe nicht im mindesten hierauf hinausreichen, so muß das, was von uns Noumenon genannt wird, als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden. Der Begriff eines Noumenon ist also blos ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauch. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfange derselben setzen zu können. Die Eintheilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden. Sondern unser Verstand bekommt nur auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein dadurch, daß er Dinge an sich selbst Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorieen zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Und so gleicht das Land der Wahrheit oder des reinen Verstandes einer durch die Natur in unveränderliche Grenzen eingeschlossenen Insel, umgeben von einem weiten und stürmischen Ocean, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.

Suchen wir diese Täuschungen zu classificiren, so begegnen wir zunächst der Amphibolie oder Doppelsinnigkeit, welche bei den Re-

flexionsbegriffen der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Inneren und Aeußeren, der Materie und Form begegnet, je nachdem man diese Begriffe entweder in ihrer apriorischen Abgezogenheit betrachtet oder auf Erscheinung anwendet, da sie dann in beiderlei Beziehung ganz entgegengesetzte Behauptungen erzeugen, und sich dadurch als Blendwerke untauglich zur Erfassung der Wahrheit kund geben. Ein Gegenstand z. B., welcher mehrmals mit denselben innern Bestimmungen vorkommt, ist dem Verstande nach nur Ein Ding, kann aber in der Erscheinung durch die bloße Verschiedenheit des Orts (wie bei zwei ganz gleichen Wassertropfen) mehrmals vorhanden sein. Ferner steht Realität mit Realität dem reinen Verstande nach niemals in Widerstreit, sondern bloß mit Negationen, während doch in der Erscheinung dieselbe Kraft sogleich mit sich selbst in Widerstreit geräth, sobald nur ein Theil derselben seine Richtung im Raume verändert. An einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, was gar keine Beziehung auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat. Dagegen sind die inneren Bestimmungen einer Substantia phaenomenon (z. B. der Materie) nichts als Verhältnisse, und sie selbst ein Inbegriff von lauter Relationen. Im Begriffe des reinen Verstandes geht die Materie der Form voran, dagegen geht in der sinnlichen Erscheinung die Form der Anschauung vor aller Materie der Empfindung und allen Datis der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr allererst möglich. Weit daher gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge selbst, welche erscheinen) zum Grunde liegen sollte, so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Richtet man das Fernrohr der hohlen Verstandesbegriffe weiter hinaus in den Ocean des dialektischen Scheins, so erblickt man die Paralogismen nebst den Antinomieen der reinen Vernunft. Die Paralogismen oder Fehlschlüsse der reinen Vernunft entstehen durch die Verkehrtheit, die Natur unserer Seele als eines denkenden Individuums oder einzelner Person durch die bloße Erörterung des Begriffs: Ich denke, nach allen Kategorieen des Verstandes a priori bestimmen zu wollen als eine für sich abgesonderte reine (immaterielle) Substanz, von durchaus vereinzelter und einfacher (incorruptibler) Qualität, welche sowohl an sich selbst ewigindividuelle (unsterbliche) Persönlichkeit, als im Verhältniß zu ihrem Körper der indivi-

duelle Grund seines animalischen Lebens sei. Der so Schließende meint nämlich, ein Ding an sich in seiner Anschauung zu haben, während sich dieselbe doch nur auf ein transscendentales Subjekt, d. h. einen zeitweiligen Mittelpunkt apriorischer Denkbestimmungen, nicht aber auf die Ursache, von welcher das Denken als eine Wirkung ausgeht, beziehen kann. Er gleicht daher, sobald er solche Urtheile von der Selbstständigkeit seiner Seele faßt, einem Manne der es unternimmt, aus bloßen Bildern, die in einem Spiegel erscheinen, den Spiegel selbst, worin sie erscheinen, zusammenzusetzen.

Die Antinomieen oder Widersprüche der reinen Vernunft entstehen, wenn man versucht an der Hand reiner Verstandesbegriffe, der Erfahrung in Bezug auf gewisse unabsehbare Bestimmungen eine Vollständigkeit entweder zu- oder abzusprechen, wobei dann die Vernunft mit sich selbst in Streit geräth. Dies geschieht in Beziehung auf folgende vier Fragen: 1) ob die Welt unendlich oder endlich sei in Raum und Zeit, 2) ob ein zusammengesetztes Ding aus dem Einfachen bestehe, oder ob überhaupt nichts Einfaches existire, 3) ob Causalität nach den Gesetzen der Natur allein wirke, oder auch nach Gesetzen der Freiheit, 4) ob ein schlechthin nothwendiges Wesen in oder außer der Welt als ihre Ursache existire oder nicht. Wird nämlich angenommen, die Welt habe keinen Anfang, so ist sie für unseren Begriff zu groß, und er kann die verflossene Ewigkeit niemals erreichen. Wird aber gesetzt, sie habe einen Anfang, so ist sie für den Begriff zu klein, indem er nach einer höheren Zeitbedingung fragt. Ist die Welt unendlich und unbegrenzt, so ist sie für alle möglichen empirischen Begriffe zu groß; ist sie endlich und begrenzt, so fragen wir noch: was bestimmt diese Grenze? und die Welt erscheint für diesen Begriff zu klein. Besteht jede Erscheinung im Raume (Materie) aus unendlich vielen Theilen, so ist der Regressus der Theilung für den Begriff jederzeit zu groß; und soll die Theilung des Raumes irgend bei einem Gliede derselben (dem Einfachen) aufhören, so ist er für die Idee des Unbedingten zu klein. Nimmt man an, in allem, was in der Welt geschieht, sei nichts als nur lauter Erfolg nach Gesetzen der Natur, so ist die Verlängerung der Reihe von Bedingungen a parte priori ohne Aufhören, und also für den Begriff zu groß. Wählen wir aber, hin und wieder, von selbst gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freiheit, so verfolgt

uns das Warum, und wir finden dergleichen Totalität der Verknüpfung für unseren nothwendigen empirischen Begriff zu klein. Nehmen wir ein schlechthin nothwendiges Wesen an, so setzen wir es in eine von jedem gegebenen Zeitpunkt unendlich entfernte Zeit; dann ist seine Existenz für unsern empirischen Begriff unzugänglich und zu groß, um jemals dazu zu gelangen. Ist aber alles, was zur Welt (es sei als bedingt oder als Bedingung) gehört, zufällig, so ist jede uns gegebene Existenz für unseren Begriff zu klein, weil sie uns nöthigt, uns noch immer nach einer andern Existenz umzusehen, von der sie abhängig ist.

Am allerweitesten von der empirischen Realität liegt aber das transscendentale Ideal entfernt, worunter der reine Verstandesbegriff nicht bloß in concreto, sondern in individuo als ein einzelnes durch seine Idee allein bestimmtes Ding verstanden wird. Alles Existirende ist nämlich durchgängig bestimmt, und es existirt in jedem alle Realität entweder wirklich oder negirt. Wir machen uns hiernach den Begriff eines entis realissimi, eines Individuums, in dem alle Realitäten wirklich vorhanden sind, als eines Dinges an sich selbst, und zwar als eines Urbilds (prototypon) aller Dinge, welche insgesammt als mangelhafte Copieen (ectypa) den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen. Dieses Ideal ist der Gegenstand einer transscendentalen Theologie. Es ist aber nichts weiter, als eine subjektive Vorstellung, welche auf unerlaubte Art zuerst realisirt (zum Objekt gemacht), dann hypostasirt (in den Rang eines Dinges an sich erhoben), zuletzt personificirt (der Thätigkeit der appercipirenden Vernunft verähnlicht) wird. Diese dreifache falsche Procedur liegt im ontologischen Beweise offen und bloß vor Augen, wiederholt sich aber als ganz dieselbe, nur mit mehr empirischem Schmuck täuschend, zuerst im kosmologischen und hernach im physico-theologischen Beweise.

Die zu Kant's Zeiten blühende Wolffische Metaphysik bestand aus Ontologie, Kosmologie, rationaler Psychologie und natürlicher Theologie. Gegen ihre Ontologie war die Aufzeigung der Amphibolieen in den Reflexionsbegriffen, gegen ihre rationale Psychologie die Aufdeckung des Paralogismus der reinen Vernunft, gegen ihre Kosmo-

logie die Aufstellung der Antinomieen und gegen ihre natürliche Theologie die Widerlegung des transscendentalen Ideals gerichtet.

Alle Begriffe, welche die Anschauung übersliegen, werden von Kant mit dem Namen der Ideen bezeichnet. Im Felde der Ideen gibt es nichts als hohle Luftgestalten, und daher auch keine ernsthafte Polemik. Beide Theile sind hier immer Luftfechter. Sie haben gut kämpfen. Die Schatten, die sie zerhauen, wachsen, wie die Helden in Walhalla, in einem Augenblick wiederum zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können.

Doch gibt es, obgleich die Ideen als Erkenntnisse betrachtet völlig verwerflich sind, zwei Rücksichten, nach denen ihnen ein Nutzen zugestanden werden muß, in beiden Rücksichten nicht in Beziehung auf wirkliche, sondern auf mögliche und zu erwerbende Erkenntniß, in beiden Rücksichten nicht als constitutive, sondern als regulative Principien des Erkennens. Will nämlich die erfahrungsmäßige Forschung irgendwo still stehen und ermatten, so wird die Idee als die Forderung eines Vollendeten und Systematischen in der Erkenntniß ein heilsamer Sporn, die Erfahrungserkenntniß niemals abzuschließen, sondern ein fruchtbares Erweiterungsstreben nach allen Seiten hin rege zu halten. Und handelt es sich andererseits von praktischen Anforderungen der Pflicht und von einer ihnen angemessenen Beurtheilung unseres Lebens und unserer praktischen Fähigkeiten, so treten gewisse Ideen wiederum als nothwendige, obwohl subjektive Hülfsbegriffe ein, ohne welche die praktische Anforderung theils an sich selbst, theils in ihren weiteren Zusammenhängen sich nicht verdeutlichen läßt. Denn die Vernunft enthält nicht nur eine Gesetzgebung in Beziehung auf Erkenntnisse, sondern auch in Beziehung auf Pflichten. Und so werden denn die Ideen, nach völliger Vernichtung ihres constitutiven Gebrauchs, in praktischer Beziehung aufs neue zu offenen Fragen, welche ihre Beantwortung niemals von sich selbst her, sondern immer nur durch eine Erweiterung der Erfahrungserkenntnisse einerseits, durch Forderungen der praktischen Vernunft andererseits erhalten können.

Kritik der praktischen Vernunft.

Jede Wissenschaft hat ihre Anwendung aufs Leben. Die Anwendung der allgemeinsten Wissenschaft, der Philosophie, ist zugleich

von der allgemeinsten Natur, eine Anweisung, wie überhaupt den Gesetzen der Vernunft gemäß gelebt werden soll.

Das Princip der praktischen Philosophie bei Kant wird nicht aus dem theoretischen Gebiete abgeleitet, sondern durch eine eigene selbstständige Kritik unserer praktischen Vermögen gefunden. Es stimmt aber mit dem Princip der theoretischen Sphäre in sofern überein, als es ein Princip der reinen Vernunft ist. Es ist die spontane Thätigkeit unseres Denkvermögens, welche, wie sie von der einen Seite aus bloßen Sensationen allererst Erkenntnisse macht, von der andern Seite das Spiel der Neigungen und Triebe unserer praktischen Natur einer allgemeinen und nothwendigen Gesetzgebung unterwirft.

Das Verfahren, welches Kant bei der Kritik der praktischen Vernunft beobachtete, war seinem Verfahren auf dem Gebiete des erkennenden Verstandes höchst analog. Auch hier war ein hohler Dogmatismus aus dem Wege zu räumen, und alsdann auf dem Boden der Erfahrung ein völlig neuer Grundstein zu legen. Der Dogmatismus der Wolffischen Schule hatte die Moral auf die sogenannte angeborene Idee der Vollkommenheit gegründet, womit ein Wort für beliebigen Inhalt und somit ein trefflicher Gemeinplatz für erbauliche Betrachtungen, nicht aber ein Grundsatz der Erkenntniß unserer Pflichten gegeben war.

Auch hier haben die Sensualisten Englands das Verdienst, den Boden der Erfahrung zuerst besser und gründlicher beschritten zu haben. Sie gingen von der Bemerkung aus, daß das erfahrungsmäßige Kennzeichen des guten Charakters in einer der Selbstsucht entgegengesetzten Stimmung bestehe, welche dadurch, daß sie sich gegen die Menschen wohlwollend und hülfreich erweiset, auch desjenigen Wohlwollens und Beifalls wiederum sicher ist, welches sich im lobenden Urtheil über den guten Charakter, im tadelnden über den Egoisten ausspricht. Denn Wohlwollen erweckt Wohlwollen, so wie Haß wiederum Haß gebiert. Hiermit war das Thema bereits glücklich auf den Boden der bloßen Erfahrung gestellt, aber freilich auch zugleich ins Gebiet der bloßen Empfindungen gezogen. Nicht die Vernunft und das Denken, sondern die Empfindungen eines sogenannten moralischen Sinns schufen die praktischen Urtheile. Diese Lehre wurde von Richard Cumberland (1632 — 1719) und Cooper Graf von Shaftesbury (1671 — 1713), welcher letztere ein Freund Locke's

war, vorbereitet, und von dem Irländer Francis Hutcheson (1694—1747) zu einem völligen Schulsystem ausgebildet, welches unter dem Namen der Schottischen Schule der Moralphilosophie zu großem Ansehen gelangt ist. Wohlwollen gegen alle Menschen gilt dieser Schule für den Grund der Pflichten sowohl, als der wahren Glückseligkeit. Das Motiv dieses allgemeinen Wohlwollens ist ein Trieb für uneigennützige Handlungen, welcher gepflegt, gestärkt und in ein richtiges Verhältniß zu den selbstischen Neigungen gesetzt sein will. Dann ist seine Folge das Wohlgefallen am Uneigennützigen, welches sich praktisch als gute Handlungsweise, theoretisch als sittliche Beurtheilung äußert.

Richard Cumberland, De legibus naturae disquisitio etc. London, 1672. 4. Shaftesbury, An inquiry concerning virtue and merit. London, 1699. Francis Hutcheson, Inquiryinto the original of our ideas of beauty and virtue. London, 1720. Essay on the nature and conduct of passions and affections with illustrations on the moral sense. London, 1728. Philosophiae moralis institutio compendiaria libris III ethices et jurisprud. naturalis principia continens. Glasgow, 1745. System of moral philosophy. Zwei Bände. London, 1756. 4.

So wenig sich das Fundament dieser Lehre, so weit als es wirklich erfahrungsmäßig ist, erschüttern läßt, und so sehr die Lehre selbst sich durch leichte Faßlichkeit und große Fruchtbarkeit in der Anwendung empfiehlt, so entgeht doch dem, welcher sich an strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Urtheilens auf dem theoretischen Gebiete gewöhnt hat, auch hier der Mangel nicht, welcher dem Sensualismus als unvertilgbarer Grundfehler anklebt, nämlich daß er es nirgends bis zu allgemeinen und nothwendigen Urtheilen bringt. Wenn z. B. die Opfer, welche die uneigennützige Maxime dem Menschen auferlegt, etwa in Betreff der Wiederbezahlung einer contrahirten Schuld, der Haltung eines gegebenen Versprechens in veränderter Lebenslage u. s. f. so groß werden, daß, um eine solche Last der Verpflichtung in Bewegung zu setzen, erfahrungsmäßig kein Trieb des Wohlwollens gegen die Mitmenschen mehr zureicht, so sieht sich eine Lehre, welche kein anderes Fundament hat, als die Erfahrung und diesen Trieb, willkürlichen Behauptungen und Widersprüchen preisgegeben. Denn entweder muß sie der bloßen Empfindung gemäß die Verpflichtung eines jeden Menschen zum uneigennützigen Handeln nur so weit bei

ihm reichen lassen, als in ihm der Trieb des Wohlwollens reicht. Dann bekommt sie im moralischen Urtheil für verschiedene Menschen verschiedenes Maaß und Gewicht, welches ungereimt ist. Oder sie muß die Forderung stellen, daß die Maxime des uneigennützigen Handelns auch noch über die Grenze einer möglichen Empfindung des Wohlwollens hinaus zu einem unbedingten Gesetze erweitert werde; dann widerspricht sie ihrem Princip. Es geht hieraus hervor, daß der, welcher mit der Maxime des uneigennützigen Handelns Ernst zu machen gesonnen ist, sich dadurch, will er anders consequent sein, über die Sphäre des Sensualismus in ein Gebiet allgemeiner und nothwendiger Vernunfturtheile verwiesen sieht.

Kant, der diesen Weg der Kritik betrat, sah sich dadurch genöthigt, zwischen der Maxime des uneigennützigen Handelns und dem Triebe des Wohlwollens noch einen Unterschied zu setzen, welchen die Schottischen Moralphilosophen außer Acht gelassen hatten. Alles wohlwollende Handeln ist zwar, sobald es ein reines und nicht bloß scheinbares ist, immer als solches ein uneigennütziges, aber um das streng uneigennützige Handeln in allen Fällen ohne Ausnahme zu erzeugen, reicht der bloße Trieb des Wohlwollens nicht aus, sondern wo dieser in seiner Biegsamkeit eine Grenze findet, bleibt die Forderung des uneigennützigen Handelns unter dem Titel der Pflicht eine schlechthin unwandelbare im moralischen Urtheil. Wohlwollende Begegnung erzeugt allerdings wieder Wohlwollen, aber das Wohlwollen kann uns auch durch eine mit der Pflicht in keinem Zusammenhange stehende Liebenswürdigkeit abgewonnen werden, und ist folglich ein trüglicher Maaßstab des moralischen Urtheils. Dagegen erzeugt ein uneigennütziges Handeln jedesmal und ausschließlich das Gefühl einer unwillkürlichen Hochachtung gegen die handelnde Persönlichkeit, welches sehr von aller bloßen Zuneigung gegen dieselbe unterschieden ist, vielmehr, wenn es bis zur ungewöhnlichen Höhe steigt, in Bewunderung übergeht.

Es ist zwar sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber dies ist doch noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir

stehen vielmehr unter einer Disciplin der Vernunft, und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter dieselbe nicht vergessen, ihr nichts entziehen oder dem Ansehen des Gesetzes der Vernunft durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders, als im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen.

Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letzteren können Neigung, und wenn es Thiere sind (z. B. Pferde, Hunde u. s. w.) sogar Liebe, oder auch Furcht, wie das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, niemals aber Achtung in uns erwecken. Etwas, was diesem Gefühl schon näher tritt, ist Bewunderung, und diese, als Affekt, das Erstaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Thiere u. s. w. Aber Alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, sogar bis zum Erstaunen und doch darum noch kein Gegenstand der Achtung sein. Seine scherzhafte Laune, sein Muth und Stärke, seine Macht, sein Rang, den er unter Anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzusetzen: vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maaße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die Thunlichkeit desselben ich durch die That bewiesen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewußt sein, und die Achtung bleibt doch. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden.

Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, daß man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überläßt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Kritik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Meint man wohl, daß es einer andern Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen Alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vortheils zu machen, als daß man der abschreckenden Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los werden möge? Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so wenig Unlust, daß, wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung praktischen Einfluß verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maaße selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht.

Was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die praktische darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz jedermann, und zwar die pünktlichste Befolgung. Es muß also die Beurtheilung dessen, was nach ihm zu thun sei, nicht so schwer sein, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.

Dem Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in Jedes Gewalt zu aller Zeit; der Vorschrift der Glückseligkeit Genüge zu leisten, nur selten, und bei weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für jedermann möglich.

Ein Gebot, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht; denn man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will. Man müßte ihm bloß die Maaß-

regeln gebieten oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten unter dem Namen der Pflicht, ist ganz vernünftig; denn deren Vorschrift will erstlich eben nicht jedermann gern gehorchen, wenn sie mit Neigungen im Widerstreite ist, und was die Maaßregeln betrifft, wie er dieses Gesetz befolgen könne, so brauchen diese hier nicht gelehrt zn werden; denn, was er in dieser Beziehung will, das kann er auch.

Die Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken läßt, und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrliche Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum unterließ, um sich insgeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtsein aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Diese innere Beruhigung ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Werth hat.

Durch diese Betrachtungen löset sich das Princip der Pflicht als eines allgemeinen und nothwendigen Gesetzes moralischer Urtheile vom Princip der Neigung und des Wohlwollens einerseits, vom Princip des Wohlbefindens und des Glückes andererseits ab, indem es sowohl wegen seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als auch wegen seiner Unterscheidung von allem Inhalt der Neigungen und Triebe sich als ein Gesetz des apriorischen Denkens oder der reinen Vernunft kund gibt. Aber so wie die Vernunft oder das Denken allein fähig ist, dem Handeln ein allgemeines und nothwendiges Gesetz vorzuschreiben, so kann auch eine Vollziehung desselben um des

Gesetzes selbst willen, wenn eine solche überhaupt möglich ist, nur ebenfalls durch reine Vernunft möglich sein. Die Fähigkeit, das Pflichtgesetz um des Gesetzes selbst willen und folglich durch reine Vernunft zu vollziehen, heißt die moralische Freiheit. Durch Unterordnung der Neigungen und Triebe unter das Gesetz ihrer Spontaneität entstehen allererst moralische Handlungen, ähnlich wie durch Unterordnung der Empfindungen unter das Gesetz der synthetischen Apperception allererst Erkenntnisse entstehen. Die Schottischen Philosophen verlegten die Triebfeder des vernünftigen Handelns fälschlich in das bloße passive Vermögen eines moralischen Gefühls, so wie sie die Triebfeder des vernünftigen Erkennens fälschlich in die bloße Receptivität der Sensationen verlegten. Kant unterwarf sowohl im theoretischen, als praktischen Gebiete den bloßen Stoff der Erfahrung dem organisirenden Gesetze des apriorischen Gedankens.

Freiheit als das Vermögen der Vollziehung des Pflichtgesetzes um dieses Gesetzes selbst willen ist eine Bedingung jenes Gesetzes, ohne welche dasselbe in seiner Reinheit nicht vorstellbar ist. Hier haben wir das erste Beispiel von der praktischen Bedeutung der Ideen. Damit ein Handeln entstehe, welches über die bloße moralische Liebenswürdigkeit zur moralischen Achtung emporsteige, ist der Begriff eines reinen moralischen Vernunftgesetzes nicht zu umgehen, und um diesen Begriff vollständig zu vollziehen, dient die Idee der Freiheit zur Bedingung. Sie ist eben so die nothwendige Voraussetzung eines praktischen Vernunftgesetzes, als das Gefühl der Achtung die nothwendige Folge seiner Vollziehung ist. Denn das Gefühl der Achtung entsteht dann, wenn eine Handlung nicht mehr aus den bloßen Motiven der Neigungen und Triebe erklärlich ist, die Idee der Freiheit aber ist die theoretische Annahme der Fähigkeit eines von Neigungen und Trieben unabhängigen Antriebes zu Handlungen. Diese Fähigkeit ist eine Bedingung, deren Möglichkeit durch den Begriff des moralischen Gesetzes gefordert wird, obgleich ihre Wirklichkeit auf dem Felde der Naturerkenntniß eben so wenig von ihren Vertheidigern dargethan werden kann, als ihre Bestreiter von der Unmöglichkeit derselben einen Beweis zu liefern im Stande sind. Auf dem theoretischen Gebiete ist die Freiheit eine von jenen unfruchtbaren Fragen, welche sich mit Sicherheit weder bejahen, noch verneinen lassen, weil sie ins Gebiet der Dinge an sich hinaus-

weisen. Auf dem praktischen Gebiet wird die Idee der Freiheit trotzdem zum Gegenstande der Erkenntniß, aber nicht auf natürlichem Wege durch Beobachtung und Erfahrung, sondern auf gewaltsamem Wege, indem wir für diese Idee Partei zu ergreifen uns gezwungen sehen, wofern wir nicht dem sittlichen Urtheil in Betreff des Achtungswürdigen ungetreu werden mögen.

Das schlechthin allgemeine und nothwendige Gesetz des uneigennützigen Handelns kann kein Objekt des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens setzen, und muß daher in der bloßen Form der vernünftigen Gesetzlichkeit unserer Handlungen den Bestimmungsgrund des reinen Willens oder der reinen Gesinnung suchen. Der reine Wille muß daher seinen Bestimmungsgrund in dem reinen Gesetze antreffen, und zwar nicht in der Materie des Gesetzes, sondern in seiner bloßen gesetzgebenden Form. Der reine Wille will das Uneigennützige nicht darum, weil es Wohlwollen und Achtung erwirbt, sondern weil es der allgemeine und nothwendige Inhalt des Vernunftgesetzes, weil es das formell Vernünftige im Leben ist.

Ist mein Handeln der Form des Vernunftgesetzes streng gemäß, so wird seine Art und Weise als Regel oder Vorbild des vernünftigen Handelns für alle Personen gelten können, und so läßt sich die reine Form des ethischen Grundgesetzes ausdrücken: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, oder, auf mehr populäre Weise gefaßt: Was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thu du ihnen. Da diese Regel (der s. g. kategorische Imperativ) nichts enthält, als die bloße Form eines allgemeinen und nothwendigen Gesetzes für Alle, in Beziehung gesetzt zu den Handlungen eines Einzelnen, so kann man sie das Grundfaktum der praktischen Vernunft und die Grundregel der Freiheit als des aus reiner Ueberlegung im Gegensatz von Neigung stammenden Handelns nennen. In der Unterwerfung unter dieses Gesetz unterwirft die Vernunft sich der Funktion des Allgemeinen und Nothwendigen in ihrem Handeln. Die Funktion des Allgemeinen und Nothwendigen aber ist das Denken oder die Vernunft selbst. Sie unterwirft sich darin also nur sich selbst und ihrem eigenen Gesetz, während sie im egoistischen Thun einem nicht aus ihr selbst stammenden, sondern ihr von Trieben und Neigungen diktirten Gesetz unterthan wird. Eine Vernunft, welche das höchste Gesetz ih-

res Thuns von anders woher schöpft, ist eine heteronomische, eine Vernunft, welche das höchste Gesetz ihres Thuns aus sich selbst schöpft, ist eine autonomische Vernunft.

Das Gesetz der Uneigennützigkeit, eine solche Handlungsweise zu wählen, wie wir sie von Jedermann zu wünschen uns gezwungen sehen, also unsere Handlungen nie als bloßes Individuum, sondern immer in der Person der allgemeinen Menschheit zu verrichten, darf nicht auf einzelne Handlungen oder Gewohnheiten (Wahl eines Geschäfts, Kleidung, Wohnung u. s. f.), welche den besondern Fähigkeiten des Individuums angehören, sondern nur auf die allgemeine Vernunftanlage Aller, folglich auf das Innerste der Gesinnung bezogen werden. Es ist der nothwendige und unaustilgbare Wunsch, in meinem eigenen Thun durch das Thun des Andern nicht beeinträchtigt, vielmehr so viel als möglich gefördert zu werden, welcher von der denkenden Person in den allgemeinen und nothwendigen Willen der Menschheit, daß Jeder Jeden in seinem Thun nicht beeinträchtige, vielmehr so viel als möglich fördere, nach einer apriorischen Regel umgestaltet wird. Nach dieser Rücksicht darf man dieses Gesetz die in eine strenge Formel gebrachte Gesinnung des allgemeinen Wohlwollens (der Menschenliebe) selbst nennen: Behandle die Andern so, wie du von ihnen behandelt sein willst, nämlich wohlwollend. Ueberhaupt kommt es bei diesem formalen Gesetze nicht so sehr darauf an, darin alle Spur eines materialen Gehalts bis auf den letzten Rest auszutilgen, als vielmehr darauf, sich bewußt zu werden, daß ein großer Unterschied stattfinde zwischen einem Handeln aus bloßer wohlwollender Lust, und einem Handeln aus dem reinen Vorsatz, dasjenige zu thun, was als vernünftig erkannt wird, und es blos darum zu thun, weil es vernunftgemäß ist. Das Handeln aus bloßer wohlwollender Lust ist, genau besehen, doch nur ein Egoismus von feinerer Natur, und gelangt immer bald an seine Grenze. Besteht es aber die Probe, die Regel seines Wohlwollens auch über die Grenze seiner eignen Lust hinüberzuführen, so ist es von da an nicht mehr ein Handeln aus Trieb und Neigung, sondern ein Handeln aus reiner Ueberzeugung, daß dasjenige, was gethan wird, das Richtige und Vernünftige sei. Ein solches Handeln ist ein Handeln um der Form des Vernunftgesetzes willen, ein autonomisches Handeln. Autonomisch handelt jeder, welcher aus der reinen Ueberzeugung handelt, daß das, was er thut, das allgemein Richtige, das der Mensch-

heit überhaupt Angemessene sei. Sollte hierbei auch ein Irrthum in Beziehung auf die Materie des Gesetzes vorkommen, so würde dieser dem Werthe der Handlung nicht den mindesten Eintrag thun, indem ihr Werth nicht durch den Inhalt, sondern durch die reine Form der Gesetzlichkeit, welche Ueberzeugung heißt, bestimmt wird. Die überzeugungstreue Handlung ist als solche die autonomische.

Der kategorische Imperativ als Gesetz der reinen Vernunft im praktischen Felde hat daher eine noch viel beherrschendere Stellung und Kraft, als das reine Vernunftgesetz der synthetischen Apperception mit ihren Kategorieen auf dem theoretischen Felde in Anspruch nimmt. Er ist, wenn überhaupt um ein nothwendiges Gesetz des Handelns für vernünftige Wesen als solche die Frage aufgeworfen wird, die einzig mögliche Form, unter welcher ein solches erscheinen kann. Diese Form ist nun zwar an sich selbst eben so ohne allen Inhalt, als die synthetische Apperception auf jenem Gebiete. Aber sie unterliegt nicht, wie diese, der Schwäche, mit jedem ihr von den Sensationen zufällig gegebenen Inhalt gleicherweise fürlieb nehmen zu müssen. Sondern sie postulirt in Beziehung auf das Triebleben, mit welchem sie in Berührung tritt, den Inhalt des Wohlwollens oder der Humanität als den einzigen, welcher der Form dieses Gesetzes nicht widerstreitet, während sie allen übrigen Inhalt sofort abstößt, weil er sich in die Form dieses Gesetzes schlechterdings nicht bringen läßt. Setzt man nun die reine Form des Imperativ in Verbindung mit dem allein von ihr unangetastet gelassenen Inhalt, so bekommt dadurch der anfänglich bloß eine hohle Frage bildende Begriff der moralischen Vollkommenheit einen sehr präcisen und deutlichen Sinn. Wohlwollen nämlich oder Sorge für Anderer Glückseligkeit, wenn sie als allgemeines oder ausnahmloses Gesetz in die Maxime des vernünftigen Handelns aufgenommen wird, ist die moralische Vollkommenheit selbst. Denn sie ist das einzig mögliche Handeln aus wahrhafter und wohlverstandener Ueberzeugung vom Inhalte der eigenen Vernunft.

Die Ueberzeugung ist in jedermann zu respektiren. Wo wir überhaupt feste Ueberzeugungen und Grundsätze antreffen, ist schon dies allein im Stande, unsere Achtung gegen einen Menschen zu erregen, es gehört aber dann auch dazu, daß diesen Ueberzeugungen anhaltend und mit Ausdauer nachgelebt werde. Die guten Menschen haben gemeiniglich uneigennützige Grundsätze, denen sie aber nicht consequent

nachleben, und um deren Früchte sie sich daher häufig betrügen, während sie doch stets von ihnen genirt sind. Die entschlossenen Egoisten sind darum so stark, weil sie von Grundsätzen ungenirt, alle Halbheit des Handelns vermeiden, in ihrem Willen stets mit sich selbst übereinstimmen, und wenn sie nur klug genug sind, mit ihrer Ueberzeugungslosigkeit den nöthigen Grad von Heuchelei zu verbinden, überall leicht zum Ziele gelangen. Es ist daher ein höchst ungerechter Vorwurf, welcher von gewissen Hyperkritikern dem moralischen Imperativ Kant's gemacht worden ist, als ob derselbe eine zu wenig fordernde Regel des moralischen Verhaltens sei. Wem dieselbe zu leicht und zu trivial dünkt, der zeigt nur dadurch an, daß er niemals ernsthaft einen Versuch mit derselben im Leben gemacht hat. Die Last des Lebens, in welchem dem angegebenen Umstande zufolge das Böse jederzeit einen gewissen Vortheil auf seiner Seite hat, hebt sich im Guten nur durch ein Werkzeug, das so eisern und unbeugsam ist in seinem Selbstverstand, als dieser moralische Imperativ. Dieser aber hebt sie vollkommen, und jedermann, der dies Werkzeug entschlossen in Gebrauch nimmt, wird dasselbe stärker finden, als die Gewalt des Bösen in und außer ihm.

In dem Grade, als der Mensch das Gesetz der Uneigennützigkeit vollbringt, erscheint er dem Beurtheiler achtungswürdig, indem er das allgemein Menschliche in seiner Person, seine Menschenwürde, vollbringt und rettet. In dem Grade, als er von dieser Höhe zum Standpunkt des Eigennutzes und Egoismus herabsinkt, gleichsam zum bloßen Individuum zusammenschrumpft, verliert er an unbedingtem Menschenwerth, und verähnlicht sich dem, was nur relativen Werth hat, der verkäuflichen Waare. Jedoch soll man nie den Menschen als bis zu diesem Punkte herabgewürdigt ansehen, sondern beständig noch die Vernunft als Anlage zur wirklichen Menschheit in ihm achten, die vernünftige Anlage im Menschen jederzeit als Zweck für sich selbst, niemals als bloßes Mittel für Andere ansehen.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.

Wendet man die Idee der Freiheit, welche mit der der Menschenwürde identisch ist, auf die Verhältnisse des Menschenlebens im Großen an, so ergeben sich daraus die Grundsätze des natürlichen Rechts,

welche den Grundsätzen der Moral ergänzend zur Seite treten. Der Rechtsbegriff hat es nicht mit der Entwickelung der moralischen Anlage, sondern mit der Anerkennung derselben in jedem Menschen zu thun. Der Mensch ist im Rechtsbegriff ein vernünftiges Wesen, dem es frei steht, seine vernünftige Anlage so zu entwickeln, wie es selbst dieses für gut hält. Die Idee der Freiheit verursacht im Rechtsbegriff die Forderung, daß das Vorhandensein einer moralischen Anlage zur Selbstbestimmung in jedem Individuum anerkannt werde. Und zwar geht diese Forderung nicht an den Einzelnen (wo sie eine überflüssige wäre), sondern an die Gesammtheit Aller. Damit jeder Mensch als ein freies Wesen, welches seine Bestimmung in sich selbst hat und nur durch freie Selbstentwickelung erreichen kann, indem es sich selbst Zweck ist, öffentlich anerkannt sei, ist erforderlich, daß durch einen freiwilligen Zwang, den die Individuen sich unter einander vertragsweise auferlegen, von jedem Einzelnen alle die Hindernisse hinweggehoben werden, welche ihm eine freie Entwickelung seiner moralischen Fähigkeiten von vorn herein unmöglich machen würden.

Recht ist daher eine jede Handlung, nach deren Maxime die Freiheit eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. Mit dem Rechte ist immer die Befugniß verknüpft, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen. Denn ein Zwang, welcher die Hindernisse der Freiheit aus dem Wege räumt, gehört mit in die Kategorie dessen, was Recht ist (d. h. wobei die Freiheit bestehen kann). Freiheit als Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkür, sofern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, ist das einzige ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht, welches demnach erzwungen werden darf.

Ich bin nur dann verbunden, das äußere Seine des Andern unangetastet zu lassen, wenn mich der Andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Principe verhalten. Also ist nur ein jeden Andern verbindender, mithin collectiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann. Der Zustand aber unter einer allgemeinen äußern (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Nur in ihm gibt es ein äußeres Mein und Dein, und nur durch die Setzung eines äußern Mein und Dein

ist es möglich, daß das Subjekt einen Spielraum gewinne, in welchem es frei und ungehindert seine moralischen Fähigkeiten entwickeln könne. Daher nun, weil dies die Grundbedingung zur Freiheit ist, muß es dem Subjekt erlaubt sein, jeden Andern, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über irgend ein Objekt kommt, zu nöthigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.

Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Die gesetzgebende Gewalt kann dabei nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand Unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen andern verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch Unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt. Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden eben dasselbe beschließen, gesetzgebend sein.

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft heißen Staatsbürger, und die rechtlichen von ihrem Wesen als solchem unabtrennlichen Attribute sind gesetzliche Freiheit, keinem andern Gesetze zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; — bürgerliche Gleichheit, keinen Obern im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er ebenso rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen Selbstständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines Andern im Volke, sondern seinen eignen Rechten und Kräften, als Glied des gemeinen Wesens, verdanken zu können, und in Rechtsangelegenheiten durch keinen Andern vorgestellt werden zu dürfen. Die Idee, nach der die Rechtmäßigkeit des Staats allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem Alle im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens sofort wieder aufzunehmen.

Der Regent eines Staats ist diejenige moralische oder physische Person, welcher die ausübende Gewalt zukommt: der Agent des Staats. Als moralische Person betrachtet, heißt er das Direktorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magistrate sind Verordnungen, Decrete, nicht Gesetze. Denn sie gehen auf Entschei-

dung in einem besondern Fall, und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen sein, im Gegensatz mit der patriotischen, unter welcher aber nicht eine väterliche als die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), sondern vaterländische verstanden wird, wo der Staat seine Unterthanen als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt, und nicht vom absoluten Willen eines Andern neben oder über ihm abhängt.

Der Gesetzgeber kann also nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz, und wird durch dasselbe, folglich von einem Anderen, dem Souverän, verpflichtet. Dieser kann jenem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht strafen, denn das wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, die dem Souverän als solchem nicht zukommt. Endlich kann weder der Staatsherrscher noch der Regierer richten, sondern nur Richter als Magistrate einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen seiner Mitbürger, welche durch freie Wahl als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Akt besonders, dazu ernannt werden. Denn es wäre unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu spielen, d. i. sich in die Möglichkeit zu versetzen, Unrecht zu thun.

Also sind es drei verschiedene Gewalten, wodurch der Staat seine Autonomie hat, d. i. sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats, worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß; denn die kann vielleicht im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen: sondern den Zustand der größten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.

Der Geist des ursprünglichen Vertrages enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die Regierungsart der Idee des ursprünglichen Vertrages angemessen zu machen, und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählig und continuirlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alten empirischen (statutarischen) Formen, welche bloß die

Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung im eigentlichen Sinne des Staates erforderlich ist, und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird. Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist, und an keiner besondern Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine peremtorisch zugetheilt werden kann; indessen daß, so lange jene Staatsformen dem Buchstaben nach eben so viel verschiedene, mit der obersten Gewalt bekleidete, moralische Personen vorstellen sollen, nur ein provisorisches inneres Recht, und kein absolut rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten ihre Rechte zu besorgen. Denn in dem Volk befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen als bloßer Unterthanen abgeleitet werden müssen, und eine einmal errichtete Republik hat nicht mehr nöthig die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen, und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die alle neue Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten.

Die religiösen Postulate.

So wie der Staat aus der Idee der moralischen Freiheit hervorwächst, so wächst die Religion aus der Idee der moralischen Glückseligkeit hervor. Im Staat gelangt die Anlage zur moralischen Entwickelung in jedem Individuum zur Anerkennung, in der Religion bekommt dieselbe Anlage ihren nöthigen Anreiz, damit sie auch wirklich zur Ausbildung gelange, welches nur durch völlig freien Entschluß von innen heraus möglich ist. Diesen Anreiz bekommt sie durch die Entwicklung derjenigen Ideen, welche als unumgängliche Forderungen oder Postulate aus dem moralischen Gesetz fließen, ohne welche dieses an geheimen Widersprüchen kranken und nicht seine volle Macht als Triebfeder des Handelns auf das Gemüth äußern würde.

Obgleich nämlich das moralische Gesetz, wo wir es ausgeübt sehen, jederzeit unwillkürlich Achtung, sogar Beifall und Bewunderung erregt, so reichen diese bloß ästhetischen Triebfedern doch lange nicht aus, einen festen Vorsatz ausnahmloser Ausübung desselben in unserem Leben zu begründen, sondern sie führen nur bis zu derjenigen Grenze im Handeln, an welcher wir die meisten Menschen stehen bleiben sehen, nämlich dieses Gesetz bis dahin auszuüben, wo es anfängt ihr Leben mit Plage, Verdruß, Mangel, Entbehrung, sogar manchmal mit offenbarem Unglück und Untergange zu bedrohen. Es hilft an diesen Punkten nichts, ein solches Zurückweichen vor dem moralischen Gesetze als Schwäche zu beschuldigen, so lange man es nicht des Unverstandes bezüchtigen kann. Denn ein Mann, welcher verständig handelt, kann sich über den Vorwurf der Schwäche beruhigen. Verständig aber handelt ein Jeder, welcher dasjenige meidet, was ihn gradezu ins Verderben führen würde. Soll er bei der ausnahmlosen Ausführung des Gesetzes nicht in seinen eigenen Augen zum Gespötte werden, so muß die Ueberzeugung ergänzend hinzutreten, daß das Verderben, wohinein ihn das moralische Gesetz möglicherweise führt, dieses nur für seine Empfindung in der Erfahrung, nicht aber in der Natur der Sache ist, und daß sich folglich hinter dieser Erscheinungswelt eine höhere Ordnung der Dinge verbirgt, in welcher nicht die Gesetze der Erfahrung, sondern die der praktischen Vernunft als Naturgesetze herrschen. Wo das Moralgesetz im Gemüthe zu einer solchen Stärke gelangt, daß es in der Alternative, ob es ausführbar oder unausführbar sein wolle, jene Ueberzeugung wirklich hervortreibt, da ist es unmöglich, daß der Mensch nicht tugendhaft handle. Anderenfalls wird das Moralgesetz zwar immer als ein Gesetz des Achtungswürdigen seine Geltung behalten, man wird aber im voraus die Grenze bestimmen können, bis zu welcher seine Ausführung dem Individuum nur allein möglich sein kann. Wenn wir uns demnach trotz unseres guten Willens noch schwach in der unbedingten Ausübung des moralischen Gesetzes finden, so ist hiervon immer die hauptsächliche Ursache in einem Mangel an religiöser Ueberzeugung zu suchen. Das Einzige, was die Vernunft hier vermag, ist, mit Deutlichkeit einzusehen, daß bei Hinwegnahme aller religiösen Ueberzeugung, obgleich dabei das Sittengesetz in seiner theoretischen Geltung bleibt, doch eine ausnahmlose praktische Ausführung desselben ein Widerspruch in sich selbst ist.

Dieser Widerspruch hebt sich nur durch die Ueberzeugung von der Nichtigkeit der sinnlichen Erfahrungswelt gegen die höhere Wirklichkeit einer moralischen Naturordnung oder durch die Ueberzeugung, daß die Tugend allem sinnlichen Augenscheine zum Trotz allemal zur Glückseligkeit führe.

Wenn im allgemeinen Gefühle der Menschen der Tugendhafte für würdig aller Glückseligkeit gehalten wird, so daß, wenn er sich durch sein Guthandeln ein Unglück zuzieht, man allgemein urtheilt, er habe ein solches nicht verdient, so enthält ein solches Urtheil den unvertilglichen Keim religiöser Ueberzeugung in der menschlichen Vernunft. Kant unternahm es, denselben in seiner Consequenz zu verfolgen, und dadurch die Religion auf eine rein ethische Grundlage zu stellen.

Wenn die moralischen Gebote von der Vernunft nicht bloß vorgeschrieben, sondern auch als ausführbar vorgeschrieben werden sollen, so folgt, daß jedermann die wahre Glückseligkeit in demselben Maaße zu hoffen Ursache haben muß, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit in der Idee der reinen Vernunft unzertrennlich verbunden sein muß. Nun ist aber weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Causalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden, und die nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird. Die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit, glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, bildet das Ideal des höchsten Guts. Nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts kann die reine Vernunft den Grund der praktisch nothwendigen Verknüpfung beider Elemente antreffen. Da wir uns nun nothwendigerweise durch die Vernunft als zu einer moralischen Welt gehörig vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene als eine Folge unseres

Verhaltens in der Sinnenwelt, und da uns diese eine solche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen. Widrigenfalls würde die Vernunft genöthigt sein, die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der nothwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzungen wegfallen müßte. Ohne jene Voraussetzungen sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und nothwendig ist, erfüllen.

Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft beiweitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht (so sehr auch die Neigung dieselbe wünschen mag), wofern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten vereinigt ist. Sittlichkeit allein, und mit ihr die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muß der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Glückseligkeit also, in dem genauen Ebenmaaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig seien, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen, aber praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen, und welche eine intelligible Welt ist, deren Realität auf nichts anders gegründet werden kann, als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts, worin die in der Sinnenwelt uns verborgene Ordnung der Dinge gegründet ist, erhalten und vollführt wird.

Leibnitz nannte die Welt, sofern man darin nur auf die vernünftigen Wesen und Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Guts Acht hat, das Reich der Gnaden, und unterschied es vom Reiche der Natur, da sie zwar unter moralischen Gesetzen stehen, aber keine andern Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt. Sich also im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet,

außer sofern wir unsern Antheil an derselben durch die Unwürdigkeit' glücklich zu sein, selbst einschränken, ist eine praktisch nothwendige Idee der Vernunft.

Die Religion ist der Weg, uns der Erlangung des wahren oder höchsten Guts zu nähern, oder mit andern Worten, uns die wirkliche Ausübung des Sittengesetzes in allen Fällen möglich zu machen. Der Mangel, auf welchen wir hierbei in uns stoßen, ist nicht eine Unkenntniß des Gesetzes, sondern eine Schwäche seiner praktischen Triebfeder in der reinen Vernunft, welche sich nicht anders stärken läßt, als durch Hebung des verdeckten Widerspruchs, welcher in einem Vernunftgesetze liegt, das nicht in allen Fällen unbedingt zum Heil und zur Glückseligkeit führe. Dieser gefühlte Widerspruch, welcher sich nur durch religiöse Zuversicht ausgleichen und heben läßt, heißt der Hang zum Bösen in unserer Natur (peccatum originarium). Er legt sich dadurch an den Tag, daß der Mensch die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt; das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in die Maxime aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersten in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte. Diese Bösartigkeit der menschlichen Natur ist nicht sowol Bosheit, als vielmehr Verkehrtheit des Herzens. Dieselbe kann mit einem im Allgemeinen guten Willen zusammen bestehen, und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (selbst gut beabsichtigter Handlungen) nicht nach moralischer Richtschnur von einander abzusondern.

Um nun nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter Mensch zu sein, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmälige Reform, so lange die Grundlage der Maxime unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit

derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens werden. Er muß den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehren, und hiermit gleichsam einen neuen Menschen anziehen. Die moralische Bildung des Menschen hängt nicht von der Besserung der Sitten, sondern von einer gänzlichen Umwandlung der Denkungsart und Gründung eines sittlichen Charakters ab. Zu dieser gibt es kein anderes Mittel, als die Göttlichkeit der ursprünglichen moralischen Anlage in uns zur Erkenntniß zu bringen. Die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage wirkt auf das Gemüth bis zur Begeisterung, und stärkt es zu den Aufopferungen, welche ihm die Achtung für seine Pflicht auferlegt. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung wirkt dem angeborenen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkür entgegen, und stellt in der unbedingten Achtung fürs Gesetz die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern wieder her.

Die moralische Anlage in uns oder die Idee der Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit ist das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses machen kann. Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, ist allgemeine Menschenpflicht, wozu uns die Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Das Wirken solcher religiösen Triebkraft wird sich alsdann in uns zeigen als moralische Glückseligkeit, d. h. als die Versicherung von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden Gesinnung; denn das beständige Trachten nach dem Reiche Gottes, wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer solchen Gesinnung fest versichert wäre, würde eben so viel sein, als sich schon im Besitz dieses Reichs zu wissen, da denn der so gesinnte Mensch schon von selbst vertrauen würde, daß ihm das Uebrige alles (was physische Glückseligkeit betrifft) zufallen werde.

Die Herrschaft des guten Princips ist nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben, die dem ganzen Menschengeschlecht

durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen, nach Vorschrift dieser Idee, eine ethische, und sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethischbürgerliche Gesellschaft oder ein ethisches gemeines Wesen nennen. Hierbei kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden, wie dies im politischen Gemeinwesen der Fall ist. Sondern als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens kann nur ein solcher gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich. Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche. Sie soll der wesentlichen Absicht nach auf solche Grundsätze errichtet sein, welche zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen, und dabei die Menschen unter keinen andern, als moralischen Triebfedern vereinigen. Sie hat als bloße Repräsentantin eines Staats Gottes keine der politischen ähnliche Verfassung. Sie würde am besten mit einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater verglichen werden können, sofern sein heiliger Sohn (die Idee des vollkommenen Sittengesetzes in uns), der seinen Willen weiß und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtschaft steht, die Stelle desselben darin vertritt, daß er seinen Willen diesen näher bekannt macht, welche daher in ihm (in dem Sittengebot) den Vater (das höchste Gut) ehren, und so unter einander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten. Der eigentliche letzte Zweck der Kirche wird dann sein, sich als einem gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behaupte, und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichere.

Die praktische Vernunft erreicht in den religiösen Postulaten gleichsam ihren höchsten Triumph. Denn da auch dort noch, wo die Triebfeder des Gefühls der Achtung vor dem moralischen Gesetz nicht mehr ausreicht, die Triebfeder reiner Vernunft als der Idee von der Wahrheit des höchsten Guts (aller Erscheinung zum Trotz) sich als hinreichend stark erweist, so ist dies der stärkste Beweis von der Ueber-

legenheit des Gedankens über das Gefühl und den Sinn. Auf dem theoretischen Gebiete wird der Sinn vom Gedanken nur an Ausdehnung überflügelt, indem der Gedanke das immer und nothwendig Geschehende erreicht, das der Sinn niemals fassen kann. Auf dem praktischen Gebiete wird der Sinn vom Gedanken auch noch dazu an Stärke überwogen, indem die Ueberzeugung von der Realität der höchsten Idee auch dort noch als ein die Natur in uns beherrschendes Agens fortwirkt, wo das bloße Gefühl der Achtung vor der Würde unserer Natur in den Wogen der auf uns einstürmenden Eindrücke unterzusinken droht.

Kritik der Urtheilskraft.

Die theoretischen Funktionen der Vernunft und die praktischen Funktionen derselben lassen sich nicht auf ein und dasselbe Princip zurückführen, sondern haben jede ihren eigenthümlichen Grund in den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur. Nicht als ob unter Vernunft jemals etwas anderes verstanden werden dürfte, als die Thätigkeit des Denkens, welche als solche überall nur eine und dieselbe ist. Aber diese Thätigkeit findet sich zwei ganz verschiedene Themata zur Bearbeitung gegeben, erstlich das des vernünftigen Erkennens, zweitens das des vernunftgemäßen Handelns, wovon jedes eine Beurtheilung nach ganz verschiedenen Grundsätzen erfordert. Man kann die erste Sphäre die des Naturbegriffs, die zweite die des Freiheitsbegriffs nennen. Als ein Mittelglied zwischen beiden stellen sich die religiösen Postulate dar, welche zwar keine Bestandtheile des Freiheitsbegriffs, wohl aber unvermeidliche Consequenzen der in ihm enthaltenen Ansprüche sind. Sie führen nämlich den höchsten Zweck vor Augen, welchen das praktische Vernunftgesetz als seine Ergänzung voraussetzen muß, wenn es nicht seine Kraft einbüßen soll.

Aber es gibt außer dem religiösen noch zwei andere Gebiete, auf denen das Denken durch Hülfe des Zweckbegriffs eine mittlere Art von Erkenntnissen eröffnet, welche weder den rein theoretischen, noch auch den rein praktischen Vernunfturtheilen beigezählt werden können. Diese sind die ästhetischen und die teleologischen Urtheile. Von

ihnen handelt die dritte der Kantischen Kritiken, die Kritik der Urtheilskraft.

Vernunft bezeichnet der Kantischen Terminologie gemäß im weiteren Sinne die denkende Thätigkeit überhaupt, im engern Sinne aber diejenige Funktion derselben, worin sie ihr reines Gesetz sich selbst zur Vollziehung vorschreibt. Diese Thätigkeit ist die praktische. Ihr gegenüber gibt das theoretische Denken als der Verstand die Gesetze zur Subsumtion des Inhalts der Anschauungen. Während nun die Gesetze des unbedingten Sollens (der Vernunft) und der unbedingten Subsumtion (des Verstandes) absolut fest stehen, schwebt noch eine reflektirende Denkthätigkeit (Urtheilskraft) mitten inne als eine Messung des Erfahrungsinhalts an der subjektiven Idee der Zweckmäßigkeit. Auf diese Art entsteht die ästhetische Betrachtung der Natur nach dem Principe der formalen oder äußern Zweckmäßigkeit, woraus das Wohlgefallen am Schönen und Erhabenen entspringt, und die teleologische Naturbetrachtung nach dem Princip der materialen oder innern Zweckmäßigkeit, woraus eine Beurtheilung der organischen Naturwesen entspringt, die wir nicht anders, als nach dem Princip der Zweckmäßigkeit denken, obgleich nicht daraus erklären können. Beide Arten von zweckmäßiger Beurtheilung sind so beschaffen, daß sie mit der moralischen Forderung eines absoluten Endzwecks oder Weltzwecks als harmonirende Nebenglieder stimmen, ohne aus ihr deducirt werden zu können. Hier, wo das Denken als Urtheilskraft zu einem gegebenen Erfahrungsinhalt erst subjektive, obwol allgemein gültige Regeln sucht, hört überhaupt alle apodiktische Beweisführung auf, und ist subjektive, aber nothwendige Uebereinstimmung aller unserer Erkenntnißvermögen zu einem gewissen Endzweck das Höchste, was zu erreichen ist.

Obgleich nun also eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, also dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, befestigt ist, sodaß von dem erstern zum andern kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewir-

kenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muß es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch, noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch die allgemeine Möglichkeit enthält.

Die Urtheilskraft hat zwar nicht eine eigene Gesetzgebung, wohl aber ein ihr eigenes Princip, nach Gesetzen zu suchen, nämlich ein bloß subjektives a priori, dessen Bestätigung in der Anwendung mit einem intellectuellen Wohlgefallen verbunden ist. Diese Art der wissenschaftlichen Reflexion hat daher eine besondere Verwandtschaft mit dem Vermögen der Lust und Unlust. Wir pflegen ein zweckmäßiges Produkt, insofern es durch seine Zweckmäßigkeit unser intellectuelles Wohlgefallen erregt, ein Kunstwerk zu nennen, und dürfen daher die Kritik der Urtheilskraft auch als eine Kritik der Kunst im weitern Sinne bezeichnen, wonach darin neben den ästhetischen Produkten des Menschengeistes auch die teleologischen Produkte einer zweckmäßig organisirenden Naturkraft begriffen werden.

Das Schöne bildet eine Mitte zwischen dem Angenehmen und dem Guten. Angenehm heißt jemandem das, was ihn bloß vergnügt, gut hingegen, was geschätzt, d. i. worin von ihm ein objektiver Werth gesetzt wird. Annehmlichkeit bezieht sich auf Neigung, und gilt daher auch für vernunftlose Thiere, das Gute bezieht sich auf Achtung und ist ein Gesetz für die reine Vernunft. Dazwischen liegt das Schöne als das, woran der Mensch ein reines und freies Wohlgefallen empfindet, oder dem er nach einem die Urtheilskraft beherrschenden Gesetze der Zweckmäßigkeit seine Gunst oder sein intellectuelles Wohlwollen zuzuwenden gezwungen ist, und zwar unmittelbar, ohne Vermittelung durch einen Begriff. Schön ist daher das, was ohne Begriff, als Objekt eines allgemeinen freien Wohlgefallens vorgestellt wird.

Dieses freie Wohlgefallen erzeugt sich immer durch die Form der Zweckmäßigkeit, sofern alle Elemente des Vorstellens zu einem harmonischen Gesammteindruck zweckmäßig zusammenstimmen. Umgekehrt besteht das Häßliche in der Disharmonie oder der Unzweckmäßigkeit einer gewissen Vorstellung im Zusammenhang mit allen übrigen, wie man es bei unreinen Farben oder Tönen, bei einer unpassenden Geberde u. dgl. beobachten kann. Das Gefühl einer zweckmäßigen Ein-

helligkeit im Spiele der Gemüthskräfte, welche nur empfunden werden kann, ist der ästhetische Kunstgeschmack. Diese Stimmung der Erkenntnißkräfte muß sich allgemein mittheilen lassen, und setzt folglich einen ästhetischen Gemeinsinn voraus. Es gibt eine freie Schönheit, welche keinen Begriff von dem voraussetzt, was der Gegenstand sein soll, und eine anhängende Schönheit, welche einen solchen als Maaßstab der Vollkommenheit des Gegenstandes voraussetzt. Freie Schönheiten sind z. E. Blumen, Zeichnungen à la grec, das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten, Fantasien in der Musik u. dgl., anhängende Schönheiten aber z. B. die eines Mannes, Weibes, Kindes, eines Pferdes, eines Gebäudes als Kirche, Pallast, Arsenal oder Gartenhaus u. dgl. Denn die letzteren setzen einen Begriff vom Zwecke voraus, der bestimmt, was das Ding sein soll. In die letztere Kategorie fällt als ihr höchstes Produkt das Ideal der menschlichen Gestalt als der sinnliche Ausdruck sittlicher Ideen, welche den Menschen innerlich beherrschen, Seelengüte, Reinigkeit, Stärke, Ruhe u. s. w. in körperlicher Aeußerung.

Erhaben nennen wir das, was schlechthin groß ist. Das Gefühl des Erhabenen ist ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung für die durch die Vernunft gegebene Idee einer absoluten Totalität. Aus dieser Unlust entspringt ein indirektes Wohlgefallen an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst, wodurch das Gefühl eines jeden Maaßstab übertreffenden Vermögens in uns erweckt wird. Ist die die Fassungskraft der Sinne überwältigende Größe die Vorstellung einer Ausdehnung, so entsteht das mathematisch Erhabene, ist sie die Vorstellung einer Naturkraft, so entsteht das dynamisch Erhabene. Im letzteren Fall ist die Verwunderung, welche an Schreck grenzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde, und darin tobender Gewässer, tiefbeschatteter, zum schwermüthigen Nachdenken einladender Einöden u. s. w. ergreift, eine Reaktion des Gemüths gegen den Affekt der Furcht, oder ein Versuch, der Natur außer uns, sofern sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens beeinträchtigend wirkt, uns überlegen zu empfinden. Daher denn auch die Gewalt, welche im strengen Moralgesetz die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, in ihrer Wirkung aufs Gefühl nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vor-

gestellt werden muß. Denn alles, was wir erhaben nennen, beruhet in einer Macht des Gemüthes, sich über die Hindernisse der Sinnlichkeit zu schwingen, woraus die Lust entspringt, alles Natürliche in Vergleichung mit Vernunftideen klein zu schätzen, und jeden Maaßstab der Sinnlichkeit den Ideen des Verstandes unangemessen zu finden.

Die äußere oder ästhetische Zweckmäßigkeit der Natur ist die Uebereinstimmung der Objekte zu unseren Erkenntnißkräften, die innere oder teleologische Zweckmäßigkeit bezieht sich hingegen auf eine Uebereinstimmung der Objekte in ihren eigenen inneren Zusammenhängen. Alle geometrischen Figuren z. E., die nach einem Princip gezeichnet werden, zeigen eine mannichfaltige, oft bewunderte, objektive Zweckmäßigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip und auch wol eines jeden derselben auf unendlich verschiedene Art an sich. Jedoch ist in diesem Fall, weil ich den Begriff des Zwecks erst willkürlich hinzubringe, die Zweckmäßigkeit eine nur relative zu nennen. Ob es außerdem eine absolute innere Zweckmäßigkeit der Naturprodukte gebe, wonach der Existenzgrund gewisser Naturdinge (z. B. der Glieder eines Organismus) in der zweckmäßigen Bestimmung derselben gefunden werden kann, so daß der Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern zum Zwecke der Erhaltung dieses Organismus so eingerichtet sei, darf weder geradezu behauptet, noch auch voreilig abgeleugnet werden. Sondern hier ist die Aufgabe der Wissenschaft, die teleologischen Thatsachen, sofern sie nicht in bloßen Schein sich auflösen, auf einen naturgemäßeren Ausdruck zu bringen, als der in den physiko-theologischen Systemen gebrauchte ist. Hier findet man zunächst, daß ein Ding dann als Naturzweck existirt, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist. Ein Baum z. B. erzeugt sich selbst erstlich der Gattung nach, in der er einerseits als Wirkung, anderseits als Ursache von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht wird. Zweitens erzeugt er sich auch selbst als Individuum, im Wachsthum, indem er die Materie, die er zu sich hinzusetzt, vorher zu specifisch-eigenthümlicher Qualität verarbeitet, und sich selbst weiter ausbildet vermittelst eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eigenes Produkt ist. Drittens erzeugt der Baum sich selbst so, daß die Erhaltung des einen Theils von der Erhaltung des anderen wechselsweise abhängt. Die Blätter sind zwar Produkte

des Baumes, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig, denn sein Wachsthum hängt von dieser ihrer Wirkung auf den Stamm ab. Wir nennen solche Dinge, in welchen Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist, organisirte Wesen. Betrachtet man eine solche organische Causalverbindung als Reihe, so wird sie sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen, wie man denn im Praktischen der menschlichen Kunst leicht ähnliche Verknüpfungen findet, wie z. B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für Miethe eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war.

Zu einem Dinge als Naturzweck wird erstlich erfordert, daß die Theile ihrem Dasein und ihrer Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind, zweitens, daß die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind, oder sich ihrer Form und Verbindung nach wechselseitig hervorbringen. In einem solchen Produkte ist jeder Theil nicht nur Werkzeug (Organ) für alle anderen Theile, sondern auch ein die anderen Theile (und zwar jeder jeden wechselseitig) hervorbringendes Organ. Ein organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen ist also nicht bloß Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich eine sich fortpflanzende bildende Kraft, die sie den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt). Man sagt daher von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Produkten zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt. Sie organisirt sich vielmehr selbst, und in jeder Species ihrer organisirten Produkte zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Die Organisation eines Staatskörpers kann mit diesem Verhältnisse noch am ehesten verglichen werden, weil auch in einem solchen Ganzen jedes Glied nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck sein soll, um, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stellung und Funktion nach bestimmt zu werden.

Damit nun der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, muß er in Beurtheilung der organisirten Wesen immer irgend eine ursprüngliche Organisation zu Grunde legen, welche den Naturmechanismus selbst benutzt, um andere organisirte Formen hervorzubringen,

oder die ihrige zu neuen Gestalten zu entwickeln. Es ist rühmlich, vermittelst einer comparativen Anatomie die große Schöpfung organisirter Naturen durchzugehen, um zu sehen: ob sich daran nicht etwas einem System ähnliches, und zwar dem Erzeugungsprincip nach, vorfinde, ohne daß wir nöthig haben, beim bloßen Beurtheilungsprincip stehen zu bleiben, und muthlos allen Anspruch auf Natureinsicht in diesem Felde aufzugeben. Die Uebereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Theile eine so große Mannichfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur anderen, vom Menschen bis zum Polyp, von diesem bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie.

So stellt denn das oberste Glied in dieser Kette der Naturzwecke (Organismen), der Mensch, einestheils die vollendetste und gesteigertste Form der Zweckmäßigkeit in sich selbst als Naturprodukt dar, andererseits kann, wenn ein letzter Endzweck des Naturdaseins überhaupt gedacht werden soll, derselbe in keinem anderen Wesen möglicherweise aufgesucht werden, als in einer der Ausübung des moralischen Gesetzes fähigen Vernunft, also ebenfalls im Menschen. Und diese beiden Arten von materialer Zweckmäßigkeit im Menschendasein umkleiden sich dergestalt mit dem ästhetischen Glanze der formalen Zweckmäßigkeit, daß die Organisation des Menschenleibes als plastisches Ideal mit freiem Wohlgefallen erfüllt, während die moralische Anlage der reinen Vernunft in uns die erhabenen Gefühle der Achtung und des Erstaunens vor dem Uebersinnlichen weckt.

Endresultat der Kantischen Philosophie.

Dieses Endresultat besteht in einer genauen Einsicht in denjenigen Gegensatz, welchen die verschiedenen Funktionen der Vernunft zu einander bilden. Zwei dieser Funktionen sind gesetzgebend a priori,

die dritte ist bloß reflektirend a posteriori, und steht daher an Werth und Wichtigkeit gegen die andern beiden zurück.

Die Vernunft vollzieht auf praktischem Gebiet ihr eigenes Gesetz als Autonomie. Sie ist hier selbst Gesetz und selbst Vollstrecker des Gesetzes. Die Vollziehung des Gesetzes ist hier eine freie, die Vernunft sieht es in ihre Wahl gestellt, ob sie ihr eigenes Gesetz oder ein ihr fremdes vollziehen wolle. Dieses Verhältniß heißt das Sollen oder der Imperativ der Vernunft.

Auf theoretischem Gebiete sind es zwar auch die eigenen Gesetze der Vernunft, welche vollzogen werden. Dies aber nicht auf freie Art durch die Triebfeder der Vernunft selbst, sondern auf unfreie Art durch die äußere und unfreiwillige Anregung der Empfindungen, verbunden mit der innern, aber eben so unfreiwilligen Anregung der Anschauungen a priori.

Die praktische Vernunft ist die sich selbst bestimmende, die theoretische ist die von anderswo her bestimmte Vernunft. Das Ausgezeichnete und Merkwürdige dieses Gegensatzes ist besonders darin, daß die Sicherheit der Vollziehung des Vernunftgesetzes nur in der theoretischen Sphäre (als Naturgesetz) stattfindet, nicht aber in der Sphäre der Selbstbestimmung.

Unser Leben steht daher in der Sphäre des Naturgesetzes auf sichere, in der Sphäre des sich selbst vollziehenden Vernunftgesetzes auf unsichere Weise gestellt. Denn die Gesetze der sensiblen Natur wirken auf die praktische Vernunft als Verlockungen zur Heteronomie, denen sowol gefolgt, als widerstanden werden kann.

Die Vollkommenheit der theoretischen Sphäre besteht darin, daß die Gesetze der Vernunft mit Sicherheit vollzogen werden, wobei aber der Mangel ist, daß die Triebfeder zu ihrer Vollziehung nicht in der reinen Vernunft selbst, sondern in der Empfindung und Anschauung liegt.

Die Vollkommenheit der praktischen Sphäre besteht darin, daß die Triebfeder zu Vollziehung des Vernunftgesetzes in der Vernunft selbst liegt, wobei aber der Mangel ist, daß diese Triebfeder durch ihre Berührung mit der Natursphäre der Empfindungen zu Abweichungen von ihrem eigenen Gesetz sollicitirt wird.

Eine auch als Triebfeder sicher wirkende autonomische Vernunft würde in der Vollziehung ihres eigenen Gesetzes ihr einzig mögliches

Ziel, sowie ihre einzig mögliche Lust erkennen. Diese Idee einer als vollkommen gedachten Vernunft findet innerhalb unserer Erfahrung zwar keinen Gegenstand, drängt sich aber dennoch trotz ihres gänzlichen Mangels an theoretischer Begründung immer aufs neue als nothwendig auf, wenn die Triebfeder des moralischen Gesetzes nicht in sich selbst ermatten soll.

Schicksal der Kantischen Philosophie.

Die Wirkungen der Kantischen Kritik waren einem so wichtigen Ereignisse durchaus angemessen. „Diese neue Philosophie — so schrieb darüber im Jahre 1794 Stäudlin (Geschichte und Geist des Skepticismus. Bd. 2. S. 269—72 und 286) — äußerte in kurzer Zeit einen beinahe zauberischen Einfluß auf alle Wissenschaften, und gewann Freunde und Anhänger selbst unter solchen Ständen, welche sich sonst den Wissenschaften gar nicht oder wenigstens den metaphysischen nicht widmeten. Sie machte einen gründlichen philosophischen Untersuchungsgeist in Deutschland rege, dessen man das Zeitalter nicht fähig gehalten hätte, und sie enthält einen so unermeßlichen Reichthum neuer Ideen und Ansichten in sich, daß man bis jetzt nur noch einen geringen Theil dieser Materialien für verarbeitet halten kann, und daß noch in einer entfernten Zukunft sich neue Keime der Erkenntniß daraus entwickeln können.“ „Die Kantische Philosophie — so bezeugte Fichte um dieselbe Zeit (15. Juni 1794. Schütz Leben und Briefwechsel Bd. 2. S. 97) — ist jetzt noch ein kleines Senfkorn; aber sie wird und muß ein Baum werden, der das ganze Menschengeschlecht beschatte. Sie muß ein neues, edleres, würdigeres Geschlecht hervorbringen.“ „Die tiefen Grundideen der Idealphilosophie — dies sind Schiller's Worte (2. Apr. 1805. Humboldt's Briefwechsel. S. 490) — bleiben ein ewiger Schatz, und schon allein um ihrentwillen muß man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben.“ „Größe und Macht der Phantasie — so commentirt Wilh. von Humboldt den Ausspruch Schiller's (a. a. O. S. 46—47) — standen in Kant der Tiefe und Schärfe des Denkens unmittelbar zur Seite. Es charakterisirt die hohe Freiheit seines Geistes, daß er Philosophieen, wieder in vollkommener Freiheit und auf selbst geschaffenen Wegen für sich fortwirkend, zu wecken vermochte.

Indem er, mehr als irgend jemand vor ihm, die Philosophie in den Tiefen der menschlichen Brust isolirte, hat wohl Niemand zugleich sie in so mannichfaltige und fruchtbare Anwendung gebracht."

Doch war es nicht ohne Kampf, daß eine so große Anerkennung gewonnen wurde, wobei sich die Wahrheit des von Kant ausgesprochenen Wortes bestätigte, daß für seine Kritik keine Gefahr vorhanden sei, widerlegt, eine desto größere aber, nicht verstanden zu werden. Denn ohne daß irgend ein Zwang dazu eintritt, wird die nicht geringe Mühe, die es immer kostet, sich in einen völlig neuen Gedankengang einzugewöhnen, nicht leicht aufgewandt. Daher denn auch die Kantischen Grundansichten, wie dieselben bereits lange vor dem großen Werke der Kritik in anderen Schriften niedergelegt waren (z. B. in der Dissertatio pro loco: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770), gänzlich unbeachtet blieben. Selbst das Reizmittel des polemischen Gewandes, in welchem die Vernunftkritik auftrat, brauchte mehrere Jahre, um eine lebhafte Bewegung unter den Universitätslehrern hervorzurufen, welche mehrentheils Partei gegen die neue Philosophie nahmen. Denn Einigen erschien sie als nur scheinbar neu und daher entbehrlich, Andern als zwar wirklich neu, aber gefährlich und schädlich, nämlich als ein System des Idealismus, welches die theoretische Erkenntniß von Gottes Dasein und der Unsterblichkeit antastet. Es wurde daher auch auf einigen Universitäten eine Zeit lang ihr Vortrag verboten.

Desto gewaltiger zündete sie unter der Jugend. Rasch bildete sich eine ausgebreitete Schule von jungen Kantianern, deren Streben darauf ging, theils die Katheder der Universitäten zum Vortrag der neuen Lehre einzunehmen, theils dieselbe in Schriften dem großen Publikum zu erläutern und zugänglich zu machen, oder ihre Ideen in die Behandlung der Fachwissenschaften einzuführen. Ein besonderes Verdienst um die Verbreitung der Kantischen Philosophie erwarb sich Chr. Gottfr. Schütz, der Philologe in Jena, dadurch, daß er im Jahre 1785 die Jenaische Literaturzeitung als ein Organ für dieselbe gründete, so wie K. L. Reinhold dadurch, daß er durch seine „Briefe über die Kantische Philosophie", welche in Wieland's Mercur v. J. 1786 — 87 erschienen, und welche Kant bezeichnete als unübertrefflich durch ihre mit Gründlichkeit gepaarte Anmuth (in einem Briefe an Reinhold vom 18. December 1787. Reinhold's Leben. S. 127),

zuerst diese Philosophie aus dem Schulstaube vor das Forum des allgemeinen gebildeten Publikums brachte. So geschah es, daß nach nicht zu langer Zeit nicht nur eine jede Universität, sondern auch fast eine jede irgend bedeutende Stadt in Deutschland ein Leuchter des neuen Lichtes genannt zu werden verdiente. Es führte sich die neue Lehre ein in Jena durch C. Chr. Ehrh. Schmid (1761—1812), K. L. Reinhold (1758—1823) und Fichte (1762—1814), in Halle durch Jakob (1759—1827), Niemeyer (geb. 1754), Tieftrunk (1759—1837), Maaß (1766—1823) und Hoffbauer (1766—1827), in Leipzig durch Krug (1770—1842), Heidenreich (1764—1801) und Pölitz (geb. 1772), in Heidelberg durch Fries (1773—1844), Erhard († 1829), Zachariä, Daub († 1837) und Schwarz († 1837), in Göttingen durch Bouterwek (1766—1828) und Stäudlin (1761—1826), in Kiel durch Reinhold und Berger, in Rostock durch Beck (1761—1840. Einzig möglicher Standpunkt u. s. w. 1796), in Gießen durch F. W. D. Snell († 1827), in Erlangen durch Abicht († 1816) und Köppen, in Bonn durch Delbrück (geb. 1754) und Calker, in Marburg durch Tennemann (1761—1819), in Würzburg durch Reuß, in Dorpat durch Jäsche (1762—1842), in Wien durch Bendavid († 1802), in Berlin durch Salomon Maimon (1753—1800) und Kiesewetter (1766—1819), in Copenhagen durch Schmidt-Phiseldeck, in Landshut durch Salat (geb. 1766), in München durch Cajetan von Weiller († 1826) und Mutschelle, in Salzburg durch Schelle und Stöger, in Stuttgart durch Bardili (1761—1808. Grundr. der ersten Logik 1800), in Braunschweig durch Buhle († 1821) u. s. w.

Bereits sechs Jahre nach dem Erscheinen der Kritik konnte Kant über die entstandene Bewegung in folgenden Worten seine Zufriedenheit äußern (in der Vorrede zur 2. Aufl. der Vernunftkritik 1787): „Ich habe in verschiedenen öffentlichen Schriften mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, daß der Geist der Gründlichkeit in Deutschland nicht erstorben, sondern nur durch den Modeton einer geniemäßigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit überschrien worden, und daß die dornichten Pfade der Kritik, die zu einer schulgerechten, aber als solche allein dauerhaften und daher höchstnothwendigen Wissenschaft der reinen Vernunft führen, muthige und helle Köpfe nicht gehindert haben, sich derselben zu bemeistern."

Die Philosophen seit Kant theilen sich in vier Klassen:

Die erste ist die der Kantianer im engsten Sinn, welche ganz beim Buchstaben Kant's stehen blieb, und die Kritik der Vernunft für das bereits vollendete System der Vernunft nahm. Hierher gehört die größte Zahl der oben genannten Schüler.

Die zweite ist die der Kantianer im strengen Sinne der direkten Consequenz. Sie verfolgten die Resultate der Kantischen Philosophie weiter, ohne von dem durch Kant bezeichneten Wege des reinen Vernunftbegriffs sich irgend bedeutende Abweichungen zu erlauben. Hierher gehören Fichte, Schelling und Hegel.

Die dritte ist die der Kantianer im freieren Sinne des Worts, welche durch eine Popularisirung der Resultate der Kantischen Kritik dieselben dem Leben annäherten. Hierher gehören K. L. Reinhold und Jacobi.

Die vierte ist die der Kantianer im halben Sinne, welche nur auf gewisse einzelne Theile des Kantischen Denkweges eingehend, im Uebrigen sich ganz eigenthümliche und abweichende Bahnen suchten. Hierher gehören Fries, Herbart, Schopenhauer, Beneke, Reinhold d. j., Trendelenburg und andere neuere.

Man läßt, um die Darstellung nicht zu zerstückeln, die Halbkantianer billig zuletzt folgen. Aber mit der Methode des freien Kantianismus ist vorher eine Auseinandersetzung nöthig, damit nicht von daher auf die Systeme der strengeren Schulconsequenz ein falscher Schlagschatten geworfen werde.

Die Philosophie hat diese doppelte Stellung zur Religion, daß sie sowol den Glauben dort, wo er in Aberglauben überzugehen droht, einschränkt, als auch dort, wo der Unglaube und die Verzweiflung einzureißen droht, den Glauben durch seine Gründung auf festere Principien stärkt. Bei Kant war die erstere Tendenz die vorherrschende. Er stellte sich die Aufgabe, dem Aberglauben, welcher sich überall gerne auf die subjektiven Empfindungen besonderer Lebenserfahrungen stützt, das entgegenzusetzen, was die Vernunft als reine Denkthätigkeit auf ihrem eigenen Gebiete und innerhalb ihrer eigenen Grenzen von religiösem Inhalt erreichen kann. Nur dieses galt ihm für vollkommen beglaubigt, das übrige blieb dem bloßen Meinen und Ahnen preisgegeben. Als nun aber die Kantische Philosophie populär wurde, erschien dem nackten Unglauben und

Skepticismus des Jahrhunderts gegenüber dieser Inhalt reiner Vernunftpostulate dennoch schon wieder als ein Glaubensinhalt, an welchem man nicht nur aus dem Interesse der reinen Vernunft, sondern auch wieder aus rein religiösem Interesse, aus dem Interesse des religiösen Gefühls festhalten konnte. That man dies, so bildete sich auf Grund der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft eine Art von modernem Stoicismus, welcher indem er den Vernunftglauben Kant's warm gegen Unglauben und Atheismus vertrat, nicht umhin konnte, hierbei zugleich die Sprache des Glaubens, als die Sprache des Gefühls und der Empfindung zu reden, welche Kant selbst, weil er niemals religiöse Empfindung zu offenbaren, sondern immer nur ihre Triebfeder zu beleuchten bestrebt war, geflissentlich gemieden hatte. Jene Männer erwarben sich ein unbezweifelbares Verdienst dadurch, daß sie die Resultate, welche Kant durch mühsame und schwer verständliche Experimente mit dem reinen Vernunftbegriff gefunden hatte, wieder rückwärts in die Sprache des Instinkts übersetzten, und so dem unmittelbaren Gefühl des gesunden Menschenverstandes als ein fertiges Produkt, gleichsam als einen neuen fertigen Religionsbegriff hinstellten, um daran entweder den wankend gewordenen Glauben im guten Zutrauen zu befestigen, oder den irrenden Instinkt daran zu orientiren und auf bessere Wege zu leiten, gleichsam als Schule eines geläuterten religiösen Geschmacks. Denn mancher Geist, welcher zwar nicht aufgelegt ist zum abstrakten und speculativen Denken, hat doch Feinfühligkeit genug, durch den unmittelbaren Eindruck das ihm vorgelegte geläuterte Religionserzeugniß dem unkritischen vorzuziehen, und wird es daher dankbar erkennen, wenn das Produkt der abstrakten und peinlichen Speculation ihm in der faßlicheren Sprache des unmittelbaren Fürwahrhaltens und der warmen Ergriffenheit eines ethisch gewöhnten Herzens vorgehalten wird. Diese Männer sind es, durch welche die Kantische Philosophie nicht nur in unsern Schulen, sondern auch in unserm Volke so feste Wurzeln schlug, und es ist dieser Standpunkt, von welchem aus sie beurtheilt sein wollen, um in ihr rechtes Licht zu treten.

Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie. 1840.

K. L. Reinhold.

Briefe über die Kantische Philosophie. N. A. Leipzig, 1790—92. Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens. 1789. Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie, in den Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. 1790. Leben K. L. Reinhold's vom Sohn E. Reinhold. Nebst einer Auswahl von Briefen von Kant, Fichte, Jacobi u. a. 1825.

Reinhold (1758—1823) faßte die Kantische Philosophie auf im Sinne einer neuen religiösen Verkündigung. Er fand in ihr das, wonach seine Jugend vergebens gestrebt und gerungen hatte, das fest gegründete Gesetzbuch der Vernunftreligion, auf dessen Grundlage sich der Mensch dreist aller Fessel einer fremden Autorität im Glauben entziehen dürfe, ohne die Gefahr des Unglaubens oder der Frivolität irgend befürchten zu müssen. Reinhold war ein aus Wien nach Jena entflohener Barnabitermönch. Er war als Knabe im Jesuitischen Probehause von St. Anna zu Wien auf eine zu sklavischer Unterwürfigkeit gewöhnende Weise erzogen worden. Darauf aber hatte die Aufhebung des Jesuitenordens (21. Juli 1773) die jugendliche Seele aufs tiefste erschüttert, indem sie zwei geistliche Gewalten, deren jeder sie unbedingten Glauben zu zollen gelernt hatte, ihren Orden und den Papst, mit einander im Kampfe sah. In der Folge suchte der junge Mönch den Frieden seiner Seele vergebens in den Hörsälen eines Barnabiterklosters wiederzugewinnen, in denen er einige Jahre lang die Philosophie vortrug. Das überhand nehmende Unbehagen trieb ihn nordwärts zum Sitze der Aufklärung und des Hellenismus, nach Weimar und zu Wieland, durch den er mit der Kantischen Kritik bekannt wurde, gerade um die Zeit des frischen Emporblühens des Weimarischen später zu so großer Höhe herangestiegenen literarischen Lebens, im Jahre 1783. Reinhold fand den Kantischen Religionsbegriff durchaus probehaltig, und beschloß von Stund an sein Apostel zu werden. Reinhold's Auffassung des Kantischen Systems, welche er in jenen berühmten Briefen niederlegte, wurde dadurch so gewaltig und folgenreich, daß er im Gegensatz zu allen übrigen seiner Zeitgenossen in einer Sache, welche der Form nach, worin sie sich gab, skeptisch aussah, das festeste und starkgläubigste Religionserzeugniß seines Jahrhunderts erkannte und

mit festem Arme vor der verwunderten Welt emporhielt. Kant trat hiermit, wenn es auch nicht ausgesprochen wurde, doch der Sache nach vollkommen in den Rang der Religionsstifter ein. Eine höchst wichtige Wendung in der Sache der deutschen Philosophie. Reinhold lehrte von 1787 an in Jena, von 1794 an in Kiel. Die Begeisterung weckende Art, mit welcher er die Kantische Idee ausbreitete, bildete zwar nicht die Höhe, wohl aber die breite und sichere Unterlage der ganzen folgenden Bewegung. Ihr Bestreben war einestheils, die Kantische Philosophie nicht nur von Seiten des Verstandes in die Schule, sondern auch von Seiten des Herzens ins Leben einzuführen, anderentheils sie nicht als ein bereits Abgeschlossenes und Fertiges, sondern als einen weiter entwickelbaren Keim zu behandeln. An diese Richtung schlossen sich daher sämmtliche freiere Bewegungen der folgenden Philosophie an, und diese Richtung bietet sich auch jetzt noch fort und fort als einziger Rettungsanker dar, wenn einer überhand genommenen Entfremdung der verschieden gerichteten Zweige, worin unsere philosophische Wissenschaft allen allgemeinen und Achtung gebietenden Zusammenhalt zu verlieren bedroht ist, kräftig entgegengewirkt werden soll. Die Kantische Schule hielt größtentheils den Urstamm der Kritik, auf welchem sie erblühte, für einen nicht fortwachsenden, sondern für einen völlig ausgewachsenen. So kam er ihr allmälig außer lebendigen Zusammenhang mit der Zukunft und trocknete ein zu einem unfruchtbaren Produkt. Reinhold zeichnete sich im Gegensatz hierzu gleich von Anfang an durch eine Auffassung aus, welche sich einen Sinn für alle weiter gehenden Bestrebungen offen hielt, verknüpft mit der seltenen Ehrlichkeit, es offen einzugestehen, wo er sich selbst übertroffen fand. So ging er, indem er selbst in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens und seiner Elementarphilosophie es nicht an Versuchen fehlen ließ, die Kritik der Vernunft zum System der Vernunft zu entwickeln (worin auch einzelne andere, wie z. B. Beck und Bardili, ihm zur Seite gingen), ganz und gar auf in der lautersten und treuesten Hingebung an die Kantische Sache als ein der Nation anvertrautes Heiligthum, welches nicht bestimmt sei, bloß im Raume der Hörsäle einen abgelebten Dogmatismus zu verjagen, sondern vielmehr dazu, in der Weite des Lebens auf dem dunkeln Grunde einer glaubens- und sittenlosen Welt hell zu strahlen als das aufgehende Gestirn einer neuen Menschheit. Denn es zeigte sich, daß grade am al-

lermeisten bei denen, welche sich durch eine entschlossene und muthige Denkart auf das Meer der Zweifel hinausgestoßen fanden, die Entdeckung mit elektrischem Feuer wie eine neue Offenbarung wirkte, daß die Vernunft in sich selbst einen sichern Rettungsapparat besitze zur Schützung gegen alles hier drohende Unerfreuliche und Verderbliche.

Fr. H. Jacobi.

Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an M. Mendelssohn. 1785. David Hume, über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. 1787. Sendschreiben an Fichte. 1799. Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorsehung von dem Begriff der Vernunft. 1799. Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen. 1802. Von den göttlichen Dingen. 1811. Sämmtliche Werke in sechs Bänden. Leipzig, 1812—25.

Jacobi (1743—1819) warf sich zum Unterhändler auf zwischen seinem Zeitalter und der Kantischen Idee. Er hat sich hierdurch ein Verdienst um ihre Anerkennung und Ausbreitung in größeren Kreisen erworben. Denn sie erfaßte ihn mit der Gewalt eines erschütternden Eindrucks, dessen er sich nicht erwehren konnte und nicht erwehren mochte. Aber er fürchtete sich von Anfang an vor der ganzen Consequenz ihrer Resultate, und tastete daher in beständiger Unruhe nach Mitteln umher, um den als schädlich gefürchteten Folgen einer rigoristischen Durchführung dieses Denkweges auszuweichen, ohne deshalb doch die wohlthätigen Einflüsse desselben entbehren zu wollen. Hierin war Jacobi ein treues Abbild seines Zeitalters, das deshalb auch sehr bald ein willkommenes Mittelglied in ihm erkannte zwischen sich selbst und der ebenso sehr bewunderten, als gefürchteten Kantischen Idee. Was Jacobi von der Kantischen Idee sich anzueignen getraute, dazu hatte das große Publikum im Allgemeinen das Zutrauen, daß es rein und edel sei; was Jacobi mit Mistrauen betrachtete, das galt leicht als anrüchig und zum Verderben der Seele führend.

Jacobi wäre aus eignen Mitteln und ohne den Einfluß Kant's ein einfacher Beförderer sensualistischer Principien in Deutschland geworden, wie sie durch Einfluß der schottischen Schule des moralischen

Sinns auch hier immer weiter um sich griffen. In dieser Stimmung fand die Kantische Kritik als eine Polemik gegen den Schuldogmatismus der angeborenen Ideen bei ihm einen starken Anklang. Daß aber Kant nicht allein die Metaphysik der Dogmatiker, sondern auch zugleich die der Sensualisten dem Boden gleich machte, und als gesetzgebend für alle Erkenntniß einzig und allein das Denkvermögen auf den Thron hob, erregte bei Jacobi Bedenken. Zwar war er gern bereit, überwunden durch die Kantischen Schlüsse, zuzugestehen, daß wir die Dinge nicht so erkennen, wie sie an sich selbst sind, vorausgesetzt, daß man ihm dabei nur zuließ, von dem unerkennbaren Ansich der Dinge noch immer ein zuverlässiges, wenn auch dunkles, Gefühl zu besitzen. Zwar nöthigte ihn sein richtiges Gefühl zuzugestehen, daß die Kantische Hinweisung auf das Pflichtmäßige und Achtungswürdige in unsern Handlungen ein richtigeres Princip in der Ethik enthalte, als das des bloßen Wohlwollens, wenn man ihm dabei nur einen gewissen unerklärlichen ethischen Trieb oder Instinkt zum an sich Wahren und Guten erlaubte, welcher noch über dem abstrakten Pflichtgebot stehe. Und zuletzt räumte er auch sogar gern mit Kant der Vernunft den höchsten Platz im Erkennen ein, sobald man ihm nur gestattete, unter Vernunft nicht das reine Denkvermögen, wie bei Kant, sondern im Gegentheil ein unmittelbares Wissen ohne Beweise, ein Vernehmen des Uebersinnlichen, ein zuversichtliches Schauen und schauende Zuversicht, ein Wissen aus unmittelbarem Geistesgefühl, eine übersinnliche Erfahrung, ein Erkennen a posteriori durch Empfindung u. s. f. zu verstehen. Auf diese Weise wurde Jacobi in der gut gemeinten Absicht, Widerstrebendes zu vermitteln, der geflissentliche Urheber einer nicht geringen Sprachverwirrung.

Auf dem vorwissenschaftlichen Standpunkte kommt es gänzlich auf eins heraus, ob das Dasein einer Gottheit durch ein Postulat der reinen Denkthätigkeit als praktischer Triebfeder erschlossen wird, wie bei Kant, oder durch ein Ahnungsvermögen unserer Seele unmittelbar gefühlt wird, wie bei Jacobi. Dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein ist es völlig dasselbe, ob ihm Jacobi auch noch die Erlaubniß gibt, die unerkennbaren Dinge an sich zu fühlen und mit Händen zu greifen, oder ob dieselben nach Kantischer Theorie schlechterdings außerhalb aller Empfindung fallen. Denn das vorwissenschaftliche Bewußtsein hat für nichts anderes Sinn, als für Resultate, mögen diese gefunden

sein, auf welchem Wege sie wollen. Dagegen gelten dem wissenschaftlichen Bewußtsein auch die allerglänzendsten Resultate für gar nichts, so lange dieselben nur erst auf dem unwissenschaftlichen Wege des Fühlens, Ahnens und Meinens gefunden wurden und sich noch nicht in eine Construction der Denkthätigkeit übersetzen ließen.

Wenn der Chemiker die Mischungsverhältnisse der Stoffe, der Physiker die Wirkung der Kräfte, der Ingenieur die Tragweite seines Geschützes nach dem bloßen ungefähren Gefühl als hinreichend genau angeben wollte, so würde jedermann darüber spotten, weil jeder weiß, welchen Gefahren man sich durch Richtung nach so rohen Angaben unterziehen würde. Wenn dagegen der Sensualist nach dunklem Gefühl versichert, daß das Ding an sich empfindbar sei, oder daß im höchsten Wesen dies und jenes durch unmittelbare Ahnung erkennbar sei, so beruhigt man sich in der Regel bei der Rohigkeit solcher Angaben gern, weil man aus ihnen keine mögliche Gefahr fürchtet. Gleichwol ist dies nicht richtig. Denn jeder Irrthum bringt dem Leben Gefahr, mindestens die, daß er als ein sich einwurzelndes eigensinniges Vorurtheil am Vorwärtsschreiten in der Wahrheit hindert.

Alles Erkennen beginnt mit einem dunkeln Instinkt, und schreitet dadurch zur Wissenschaft vor, daß wir lernen, das Gesetz, wonach der Instinkt sich ohne es zu wissen richtete, als eine bewußte Regel des Erkennens uns in einen deutlichen Begriff zu verwandeln, welches gewöhnlich aber dann bedeutende Correcturen des rohen Instinkts selbst im Gefolge hat. So entwickelte sich aus dem Gefühl des Augenmaßes die Wissenschaft der Perspektive, so aus dem Gefühl des Körpergleichgewichts und seiner Schwerpunkte die Wissenschaft der Statik, so aus dem Gefühl einer stetigen Gleichmäßigkeit aller himmlischen Bewegungen die Wissenschaft der Astronomie. Kanten zuerst gelang es, auch in den drei höchsten Gebieten, dem metaphysischen, ethischen und religiösen, allen Instinkt, d. h. alles bloße Fühlen, Glauben und Ahnen, in die Regel des Vernunftgesetzes, wonach geglaubt, gefühlt und geahnt wird, aufzulösen. Dagegen mußten die Zeitgenossen, um die Höhe seiner Resultate sich annäherungsweise anzueignen, sie sich erst aufs neue in den unmittelbaren Instinkt eines erhöheten Glaubens, Fühlens und Ahnens rückwärts übersetzen. Was im reinen Denken (Vernunft im Kantischen Sinne) bereits als erwiesen fest stand, wurde dem Zeitalter unter der Gestalt einer unmittelbaren Thatsache des Ge-

fühls, gleichsam einer neuen innerlich sinnlichen Offenbarung (Vernunft im Jacobischen Wortverstande) angeboten, und fand auf diese Weise einen so guten Eingang, daß es sich sehr bald in die Darstellungen der Kantischen Philosophie selbst einschlich, und als echter Kantianismus zu gelten anfing.

Die Uebersetzung der Kantischen Weltanschauung aus dem deutlichen Gedanken, der sie erfunden hatte, in das dunkle Gefühl, das sich von ihr angezogen empfand, trug zu ihrer raschen Verbreitung in Deutschland bedeutend bei, indem diese Art der Auffassung außer ihrer größern Faßlichkeit zugleich ganz geeignet erschien, den schädlichen Folgen, welche man aus dem rigoristischen Verfolgen des Kantischen Ideenganges besorgte, gleich in der Wurzel zu begegnen. Denn einen wie viel reichern Inhalt schienen nicht sogleich die inhaltsarmen religiösen Postulate dadurch zu gewinnen, daß man sich die Erlaubniß nehmen durfte, alles, was der Seelenstimmung entsprach, frischweg in sie hinein zu ahnen! Um wie vieles beruhigter konnte der Physiker und der Physiolog in seiner alten Unbekümmertheit um alle Metaphysik fortfahren, wenn ihm berichtet wurde, daß die ganze naturzermalmende Wirksamkeit Kant's auf nichts anderes hinauslaufe, als auf den Beweis, daß kein erschaffener Geist ins Innere der Natur dringen könne, sondern sich auf immer lediglich an der Schale begnügen lassen müsse! Auf diesen Fuß durfte man die handgreifliche Materie in den Ehren einer vollendeten Existenz belassen, und sogar allenfalls denjenigen Naturforscher, welchem sein allzu feinfühliger Instinkt das Gegentheil vorspiegelte, ausdrücklich an die Kantische Philosophie verweisen, damit er sich seinen etwa verloren gegangenen common sense dort wieder erwerbe.

Obgleich dieses Quiproquo manches Schlimme im Gefolge gehabt hat, so ist es doch im Zusammenhange des Ganzen als eine glückliche Wendung der Dinge anzusehen. Denn es hat auf die schnellste und leichteste Weise den Uebergang aus einer alten in eine neue Denkweise angebahnt, und es Hunderten möglich gemacht, sich durch einen schnellen Schwung des unmittelbaren Gefühls in die neue Denksphäre bis auf einen gewissen Grad einzuleben, welche ihnen, hätten sie sich erst mühsam hineinstudiren sollen, für immer verschlossen geblieben wäre. Auch fängt die Schädlichkeit dieses Quiproquo erst dort an, wo dasselbe sich einer reinern Auffassung der Kantischen Kritiken polemisch in

den Weg stellt. Diese Wendung blieb natürlich ebenfalls nicht aus, und trieb dann um desto dringender der durch Fichte auf dem Boden des Kantianismus eingeleiteten Reform entgegen.

Wenn man das Ahnungsvermögen der Vernunft in Beziehung auf die göttlichen Dinge, wovon die Jacobischen Schriften voll sind, näher ins Auge faßt, so findet man, daß in diesen zum Theil unübertrefflichen Expectorationen voll des wahrsten und glühendsten religiösen Gefühls jedesmal als Richtschnur zum Grunde liegt, daß das Pflichtgebot nicht mit unbedingter Kraft als Triebfeder wirken kann, wenn nicht eine höhere moralische Weltordnung angenommen wird, oder daß das Gefühl der Menschenwürde nicht ohne Annahme einer höhern Ordnung der Dinge bestehen kann. Kant konnte in diesem Stücke keinen bessern und beredtern Interpreten seiner Lehre finden, als Jacobi, der hierbei nur darin im Irrthum war, daß er durch seine feurigen Ergüsse Kanten selbst immerfort zu überbieten glaubte, und nicht einsah, daß die einfache Denkregel, welche allen diesen Vernunftgefühlen einzig und allein ihren Nettogehalt gibt, von Kant bereits extrahirt und völlig sicher gestellt war. Es blieb Jacobi verborgen, daß er immer nur in einzelnen Rechenproben fortoperirte, zu denen Kant bereits das allgemeine Gesetz gefunden hatte, daß Kant's Theologie sich daher zu der seinigen verhielt wie Perspektive zu Augenmaß, wie Berechnung zu ungefährem Ueberschlag, wie allgemeine Theorie zu vereinzelter Routine.

Der Haupt- und Grundpunkt, in welchem Jacobi trotz aller Uebergriffe und Gegenbewegungen immerfort einen correcten Zusammenhang mit dem Kantischen System bewahrte, ist der Begriff der Freiheit. Freiheit ist nach Jacobi das Vermögen des Menschen, kraft dessen er alleinthätig handelt, wirkt und hervorbringt. Er ist frei, sofern er mit einem Theile seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist, und von ihr empfangen hat; nur insofern er sich von ihr losreißt und ihren Mechanismus bezwingt. Die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in einem und demselben Wesen ist nach Jacobi, wie nach Kant, ein schlechterdings unbegreifliches Faktum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. Die Wahrheit dieses Wunders behauptet der inwendige gewisse Geist. Was der Geist zur Natur hinzuthut, ist das nicht Mechanische, nicht nach allgemeinem Naturgesetz, sondern aus einer eigenthümlichen Kraft Entspringende. Wenn man dies leugnet, dann hat das Wüste Ordnung und Gestalt

erfunden, das Sinnlose Sinne und Besinnung, das Unvernünftige Vernunft, Lebloses das Lebendige, das Werk den Meister. Eine Maschine, ein Automat vermag kein Mensch zu achten, zu lieben, ihm zu danken. Eine Maschine, ein Automat bewundernd, bewundern wir immer nur die in ihnen verborgene Kunst, den Geist, den Erfindenden, der mit Einsicht und Absicht sie hervorbrachte. Jene Empfindungen beziehen sich auf ein Vermögen, das auf keine begreiflich mögliche, sondern auf eine natürlich unmögliche Weise wirkt, bestimmt und hervorbringt. (Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorsehung von dem Begriff der Vernunft. 1799.)

Der Unterschied zwischen Jacobi und Kant ist daher ein mehr scheinbarer, als wirklicher. Er besteht darin, daß bei Jacobi die Ahnung, das unmittelbare Gefühl die Quelle der religiösen Ueberzeugung ist, bei Kant hingegen die Schlüsse aus der praktischen Vernunft. Um diesen Unterschied mehr schwinden zu sehen, bedenke man nur, daß bei Jacobi das unmittelbare Geistesgefühl im Ganzen nichts anderes aussagt, als was sich auch nach Kantischer Methode durch den Vernunftbegriff schließen läßt. Es ist Jacobi z. B. niemals eingefallen, etwa auf die Lehre der Seelenwanderung irgend ein Gewicht zu legen, weil dieselbe einst von Indiern und Aegyptern in einem sehr starken unmittelbaren Geistesgefühl ergriffen wurde, oder den Menschenopfern zur Sühne erzürnter Gottheiten das Wort zu reden, weil dieselben häufig mit der größten Gefühlsgewißheit in der lebendigsten Ahnung als nothwendig ergriffen wurden. Sondern Jacobi erlaubte sich immer nur das zu ahnen, was das moralische Postulat als nothwendig an die Hand gab, oder was hiermit doch in einer engen Verknüpfung sich zeigte. Wie man auf der Schaubühne Genien an verborgenen Seilen gen Himmel schweben läßt, so auch werden die Jacobischen Orakel, während sie reine Ergüsse des Gefühls zu sein scheinen, an den verborgenen Stricken der moralischen Postulate gezogen, ja sie borgen von daher ihre einzige Zuversicht auf sich selbst, und der Prophet hat hier immer den Moralisten zum Souffleur. Daher geht es Jacobi'n auf dem religiösen Gebiete auch weit besser, als auf dem metaphysischen. Denn hier, wo dem Instinkt die ethische Basis fehlt, bleibt ihm zum Stützpunkt nur das Vorurtheil des gemeinen Verstandes, welches an der Realität der greifbaren Materie festhält. In diesem Vorurtheil bleibt aber, sobald durch Vernunftkritik erkannt wird,

daß Härte und Gefühl des Widerstandes zu den Subreptionen der subjectiven Sinnlichkeit gehören, gar kein Halt mehr, und Jacobi durfte hier mit eben dem Grunde, als er die Realität der Materie aus unmittelbarem Geistesgefühl behauptete, auch das Feststehen der Erde im Mittelpunkte des Weltalls und die Bewegung der Fixsternkugel um sie, oder auch die Flächengestalt der Erde und das Wandern der Sonne durch den Thierkreis wiederherstellen. Denn mit allen diesen Phänomenen hat es dieselbe Bewandniß, wie mit der Realität der Materie. Sie hören nicht auf, den menschlichen Sinnen fort und fort zu erscheinen, wenngleich durch Wissenschaft klar eingesehen wird, daß dieser Schein ein trüglicher ist.

Da also das, was Jacobi von Kant unterscheidet, mehr in einer Unentschiedenheit und Halbheit besteht, womit auf die Kantischen Gedanken eingegangen wird, als in einem festen Princip, wodurch ihnen widersprochen würde, so hat man in Jacobi recht eigentlich das Selbstgespräch der die Kantische Idee zwar aufnehmenden, aber zugleich mit ihren sensualistischen Vorurtheilen vermischenden damaligen Zeitrichtung vor sich. Diese Richtung war eine nothwendige. Denn was nutzt ein Samen, welcher an der Oberfläche der Erdrinde liegen bleibt? Er muß vor allem aufgenommen werden, sollte die Aufnahme auch unter ungünstigen Nebeneinflüssen geschehen. Aber eben so sehr hätte eine solche zweideutige Assimilation für sich allein zu einer völligen Verwilderung und Ausartung der Grundidee des Kantianismus führen müssen, wäre nicht die Triebkraft des Samenkorns von innen hinzugetreten als ein rigoroses und schulmäßiges Verfolgen und Entwickeln des Grundgedankens in sich selbst. Dieser Proceß hat in Fichte seinen Anfang.

Daß Jacobi sich nicht persönlich so enge an die Kantische Schule anschloß, als die späteren ihm Gleichgesinnten, wie z. B. Bouterwek, Fries, Calker u. a. fortwährend gethan haben, beruhete theils in einer Abneigung Jacobi's gegen alle systematische und schulmäßige Form, theils in dem Umstande, daß er die Kantianer, zum mindesten viele unter ihnen, im Verdacht hatte, es mit ihren religiösen Postulaten nicht ernsthaft zu meinen, so wie sie ihn in Verdacht hatten, es überhaupt mit der Philosophie nicht ernsthaft zu meinen. Dieser Verdacht war sicher ein gegenseitig ungegründeter. Er wirkte aber dahin, daß Jacobi, welchem es im Grunde um nichts zu thun war, als die

einfachen religiösen Forderungen aus dem Freiheitsbegriff sicher zu stellen, zu diesem Zwecke nach immer und immer anderen Formen der Darstellung jagte, weil ihm die Kantischen, und auch dann selbst wieder seine eigenen, sobald sie auf dem Papier standen, verbraucht und der Fülle des Inhalts keineswegs mehr angemessen schienen.

Der große Einfluß, welchen Jacobi auf seine Zeitgenossen geübt hat, ist nicht von ihm selbst, sondern vielmehr ganz und gar von Kant herzuleiten. Jacobi hat das große Verdienst, seiner Zeit die Tiefe und den Umfang des Kantischen Freiheitsbegriffs deutlich gemacht zu haben, nicht in der strengen Auffassung der Schule, sondern in der freien und sensualistischen des davon entzündeten praktischen Menschen, dem es weniger auf vorsichtiges Umgrenzen, als auf energisches Ergreifen und Auffassen eines neuen Inhalts ankommt. Jacobi bildet das Sensorium des Gefühls, gleichsam die weibliche Potenz, in welche die männliche Energie Kant's sich verfing, und sich zu einer neuen populären Art des Seins und Lebens ausbildete, während die Schule im Bergwerk des Begriffs fortarbeitete, und in Gegenden kam, zu deren Besichtigung das unmittelbare Ahnungsvermögen Jacobi's nicht mehr ausreichte.

Fortgang.

Es galt nun Hand an das Gebäude der reinen Vernunft selbst zu legen, zu welchem Kant in seinen Kritiken den Grund geebnet und die Vorbereitungen getroffen hatte, es galt durch ein rasches und kühnes Emporreißen der dazu fähigen Geister in die neue Arbeit der Zukunft dem Irrthum zu begegnen, als ob die Vorarbeiten zu einer Wissenschaft der reinen Vernunft in den Kritiken bereits das vollendete Werk der allumfangenden Wissenschaft des Menschengeistes selbst seien. Hätte die letztere Meinung gesiegt, so hätte der Kantische Gedanke wie todt gelegen und wäre um seinen eigentlichen Gährungsproceß betrogen worden. Die lebendige Gährung der Geister, welche er entzündete, war nicht möglich auf Grundlage einer ihre Resultate häufig nur halb und dunkel hervorkehrenden Kritik des Erkenntnißvermögens, sondern nur auf Grundlage eines alle diese Resultate im hellsten Sonnenlicht entfaltenden geschlossenen Systems einer universalen Wissenschaft des Wissens. Es mußte nothwendig der von Rein-

hold und Jacobi eingeschlagenen Richtung, die Resultate der Kritik der öffentlichen Meinung des Zeitgeistes anzunähern und eines durch das andere gegenseitig zu vermitteln, die diametral entgegengesetzte gegenübertreten. Es mußte den Versuchen, dem Zeitgeiste sein eigenes Trachten und Begehren in der Kantischen Idee als erfüllt aufzuweisen, gegenüber eine andere Reihe von Versuchen eröffnet werden, deren Ziel war, den Kantischen Gedanken in der ganzen Schroffheit systematischer Ausführung dem halben und schwankenden Zeitalter gegenüber zu rücken. Um der Kantischen Philosophie diese kühne und sichere Wendung zu geben, dazu bedurfte es eines so energischen Charakters, wie Fichte war. War die Schüchternheit und das Zögern Kant's, die Summe seiner Ansichten in ein großes schlagendes Resultat zusammenzufassen, der kalten und skrupulösen Erwägung jedes einzelnen Punkts als solchen offenbar günstig gewesen, so konnte eine durchschlagende Wirkung doch nur erst dann gewonnen werden, wenn diese Ideen, entkleidet der skeptischen und rücksichtsvollen Sprache einer mühsamen Polemik gegen alte Irrthümer, in blanker Waffenrüstung einer geschlossenen und selbstständigen Phalanx der reinen Vernunft hervorsprangen.

Da das Vernunftgesetz in der theoretischen Sphäre sich auf heteronomische und nur in der praktischen auf autonomische Art vollzieht, so mußte der ganze Schwerpunkt der Philosophie sich in einem solchen System nothwendig in die Ethik werfen, die ganze wirkliche Existenz mußte sich, so weit sie diesen Namen verdient, in Ethik auflösen, und alles übrige als Erscheinung von sich abstoßen. Dies ist Fichtischer Standpunkt. Die Welt löset sich auf in ein versinnlichtes Materiale unserer Pflicht. Die moralische Weltordnung ist der letzte Grund aller Erscheinung, und der Zweck der Philosophie, diesen Grund aus den Hüllen der Erscheinung als aus eben so vielen Nebelschleiern, womit er unseren Augen umhüllt und verwickelt ist, zu enthüllen, auszuscheiden und in den Gemüthern zu befestigen. Denn diese Sinnenwelt, wohinein wir geboren werden und aus welcher wir wieder hinaussterben, ist keineswegs eine Welt der Wahrheit, sondern eine Schatten- und Nebelwelt, und die Philosophie ist das Vermögen, durch Denken oder freies Schematisiren ihren unfreien Schematismus abzustreifen und uns dadurch in der wahren und wirklichen, d. h. der moralischen Weltordnung, mit einem Wort im göttlichen Leben als ein

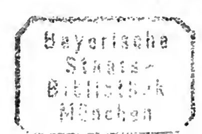
Glied und Werkzeug zu erblicken. Eine solche energische Auffassung und Durchführung des Kantischen Grundgedankens mußte in den stärkeren Geistern magisch zünden wie ein Blitz der Wahrheit, und den Eindruck hervorbringen, als fange erst jetzt die wahre Tiefe der von Kant erschlossenen Kritik sich zu enthüllen an. Fichte machte in der That mit der Kantischen Lehre von den zwei Welten erst rechten Ernst, indem er den Standpunkt des Beschauers aus der Sinnenwelt heraus ganz und gar in die moralische Welt hineinrückte, und die Welt der Erscheinung ganz und gar in die Welt der Wahrheit aufzulösen trachtete. Fichte war von dem ganzen Selbstgefühl durchdrungen, das zu sein, was er wirklich war, der Höhe- und Culminationspunkt dieser ganzen geistigen Bewegung. Wie wenig bei ihm dieses starke und stolze Selbstgefühl indessen zu einer persönlichen Ueberhebung über seinen Vorarbeiter Kant ausartete, bezeugen am besten seine Worte in dem Einladungsprogramm zu seinen Vorlesungen über die Wissenschaftslehre (Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre. 1794. S. VI): „Der Verf. weiß es, daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant, unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe. Er überläßt es den zukünftigen Zeitaltern, das Genie des Mannes zu ergründen, der von dem Standpunkt aus, auf welchem er die philosophirende Urtheilskraft fand, oft wie durch höhere Eingebung geleitet, sie so gewaltig gegen ihr letztes Ziel hinriß. Er ist eben so innig überzeugt, daß nach dem genialischen Geiste Kant's der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden konnte, als durch den systematischen Geist Reinhold's, und er glaubt den ehrenvollen Platz zu kennen, welchen die Elementarphilosophie des letzteren, bei den weitern Fortschritten, die die Philosophie, an wessen Hand es auch sei, nothwendig machen muß, dennoch immer behaupten wird."

Hatte aber Kant sich gefallen lassen müssen, daß die bis dahin schlechthin unerhörten Entdeckungen seiner Kritik von gewissen Zeitgenossen in ihrer Stumpfheit als etwas längst bekannt Gewesenes aufgenommen wurden, so mußte nun Fichte sich umgekehrt von derselben Stumpfheit her gefallen lassen, daß seine Wissenschaftslehre als ein neues und mit Kant in keinerlei Zusammenhange mehr stehendes System angesehen und beurtheilt wurde. Die eine Behauptung ist so falsch, wie die andere. Fichte darf für seine Wissenschaftslehre eben so wenig den Ruhm eines ersten Erfinders in Anspruch nehmen, als derselbe

Ruhm dem Kant bestritten werden kann. Was Fichte erfand, war nichts weiter, als eine systematische Form für Gedanken, deren Stoff ihm ganz und gar überliefert war. Was Kant entdeckte, war nichts geringeres, als der ganze Thatbestand dieses Stoffes, welcher zwar bereits durch sich selbst im Zeitalter gezündet hatte, aber auch schon in die Gefahr gebracht war, durch eine Vermischung mit den sensualistischen Vorurtheilen dieses Zeitalters in Verderbniß und Fäulniß überzugehen.

Fichte's Leben und Schriften.

Johann Gottlieb Fichte wurde geboren am 19. Mai 1762 zu Rammenau, einem Dorfe bei Bischofswerda in der Lausitz, wo sein Vater ein armer Bandwirker war. Ein reicher Freund, Herr von Miltitz, erstaunt über die außerordentlichen Anlagen des Knaben, ließ ihn in Schulpforta bei Naumburg erziehen, worauf er in Jena, Wittenberg und Leipzig Theologie studirte. Nachdem er seit 1784 an verschiedenen Orten als Erzieher fungirt, auch sich vergeblich um eine Stelle als Landgeistlicher in Sachsen beworben, sich darauf in Zürich als Hauslehrer mit einer Schwestertochter Klopstock's verlobt und mit Pestalozzi Bekanntschaft gemacht hatte, lernte er in Leipzig, wohin er 1790 zurückkehrte, zuerst die Kantische Philosophie kennen. Eine Erzieherstelle in Warschau, welche er im folgenden Jahre annahm, verschaffte ihm die Gelegenheit, nach Königsberg zu gehen, um dort Kant's persönliche Bekanntschaft zu machen. Hier erschien 1792 ohne Namen seine Kritik der Offenbarung, welche schnell seinen Ruf begründete, indem in der Jenaer Literaturzeitung das Buch anfangs als ein anonymes Werk Kant's behandelt wurde. Dieser schnelle Ruhm bewirkte, daß Fichte 1793 in Zürich, wohin er zurückgekehrt war um Hochzeit zu machen, den Ruf als Professor der Philosophie nach Jena an der Stelle des nach Kiel abgehenden Reinhold erhielt. Hier nun begann er sogleich mit Vorlesungen über die Wissenschaftslehre, deren Compendium er, während er sie vortrug, seinen Schülern bogenweise in die Hände lieferte. Sonntags hielt er dabei populäre Vorträge an die Studirenden in Form gelehrter Predigten über die Bestimmung des Gelehrten. 1796 erschien das Naturrecht, 1798 das System der Sit-



tenlehre. Dabei gab er seit 1795 zusammen mit Niethammer ein philosophisches Journal heraus, welches über sein folgendes Lebensschicksal entschied. Ein vom Rektor Forberg zu Saalfeld 1798 eingerückter Aufsatz über die Bestimmung des Begriffs der Religion, welchem Fichte eine Einleitung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung voranschickte, wagte es die Idee der Gottheit in den Begriff einer moralischen Weltordnung zu übersetzen, worauf auf Denunziation durch einen von Fichte's Collegen an den Minister des Churfürsten von Sachsen Friedrich August sein Journal im Churfürstenthum Sachsen verboten, das betroffene Heft confiscirt, und die Ernestinischen Herzoge, die gemeinschaftlichen Nutritoren der Universität Jena, angegangen wurden, die Verfasser wegen ihres Atheismus zur Verantwortung zu ziehen und zu bestrafen. Herder als Vicepräsident des Consistoriums in Weimar nahm Partei gegen Fichte, die Weimarische Regierung, Hand in Hand mit Göthe's beruhigendem Einwirken, verfuhr mit Mäßigung. Fichte appellirte ungeduldig an das Publikum in einer Vertheidigungsschrift und brannte vor Indignation. Jacobi und andere philosophische Gegner lenkten ein, da die Sache auf diese brutale Spitze gekommen war, ganz Deutschland nahm Antheil an der Ausfechtung dieses Streits. Das Ende war für Fichte der Verlust seiner Professur in Jena. Religiös und politisch verdächtig (man hatte seine Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution ebenfalls noch in Andenken) stand Fichte im Augenblicke höchst verlassen da, indem ihm der Fürst von Rudolstadt den angesuchten Schutz verweigerte, und auch in Berlin 1799 seine erste Ankunft befremdend wirkte. Doch gelang es seinen Freunden, Friedr. Schlegel und Schleiermacher, zu einer achtungsvollen Aufnahme mitzuwirken, so daß er fortan in populären Vorlesungen über das Zeitalter, so wie in Herausgabe von Schriften, nach alter Weise thätig sein konnte. Unter andern erschien sein „geschlossener Handelsstaat" (ein Vorläufer der Listschen Theorie der Schutzzölle), seine Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, und seine Beiträge zur Charakteristik des Zeitalters. Durch Beyme und Altenstein dem Staatskanzler Hardenberg empfohlen, bekam er durch letzteren 1805 die ordentliche Professur der Philosophie in dem damals noch preußischen Erlangen, mit der Erlaubniß, den Winter in Berlin zuzubringen zur Fortsetzung seiner bisherigen populären Vorträge. Er trug den

Professoren Erlangens die Wissenschaftslehre vor. Im folgenden Winter hielt er in Berlin die Vorträge religiösen Inhalts, welche unter dem Titel „Anweisung zum seligen Leben" 1806 im Druck erschienen. Die Katastrophe von 1806, welche die preußische Monarchie erschütterte, bedrohete auch Fichte's bürgerliche Existenz. Da Erlangen aufhörte preußisch zu sein, so wartete er nicht die Ankunft der Franzosen ab, sondern flüchtete nach Königsberg und von da nach Riga. Im Sommer 1807 lehrte er einen Privatcursus in Königsberg. Der Friede führte ihn nach Berlin zurück, wo er im Winter 1807—8, während ein französischer Marschall Gouverneur von Berlin war, die berühmten Reden an die deutschen Nation hielt, welche als Worte der Ermannung und Aufmunterung in einer Zeit des Drucks und der Schmach ihre Wirkung nicht verfehlt haben. Bei Gründung der Universität Berlin 1809, an welcher er selbst aufs eifrigste mit gearbeitet hatte, wurde ihm die erste Professur in der Philosophie, dabei im ersten Jahr das Dekanat in der philosophischen Fakultät, im zweiten Jahr das Rektorat übertragen. Sein Einfluß auf den Geist der Jugend blieb fortwährend groß. Die Befreiung des Vaterlandes, für welche er geistig mit vorgekämpft hatte, überlebte er nicht lange. Ein Nervenfieber, welches sich seine Gemahlin, verwundeten Kriegern in den Hospitälern Berlins Hülfe leistend, zugezogen hatte, übertrug sich auf ihn, und so starb er den 29. Jan. 1814. Sein Grab auf dem Oranienburger Kirchhof zu Berlin ist bezeichnet durch einen dreiseitigen Obelisk mit der Inschrift: „Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne ewiglich.' Dan. 12, 3.

Fichte war von kleinem Wuchs, untersetzt und gedrungen. Lavater sagte von ihm, er habe eine durchbohrende Nase. Unerschütterliche Festigkeit und beharrliche Ausdauer waren die Grundzüge seines Charakters. Er arbeitete häufig in einer Art von fieberischer Hast, wobei er sich die Minuten des Ausruhens mit geiziger Ausrechnung zumaß. Seine Beredtsamkeit glänzte durch Klarheit des Gedankenlaufs, durch Reinheit und Einfachheit der Sprache, durch Entschiedenheit der Gesinnung und Energie des festen Behauptens.

J. G. Fichte's Leben, von seinem Sohn Imman. Herm. Fichte. Mit einer Sammlung ungedruckter Briefe und Aktenstücke. Zwei Bände. Stuttgart, Cotta. 1830.

Seine Schriften sind:

Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. 1794. Zweite Auflage 1798.

Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1794. Zweite Auflage 1801.

Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. 1795.

Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. 1797 (im fünften und sechsten Bande des philosophischen Journals).

Neue Darstellung der Wissenschaftslehre. 1797 (im siebenten Bande des philosophischen Journals).

Darstellung der Wissenschaftslehre. 1801 (zuerst in den sämmtlichen Werken s. unten).

Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. 1810.

Die Thatsachen des Bewußtseyns. 1817 (niedergeschrieben 1810) Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseyns. 1835 (gehalten im Jahr 1813).

Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. 1798.

Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre. Zwei Bände. 1796—97.

Der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre. 1800.

Vorlesungen über die Rechts- und Sittenlehre. 1812 (in den nachgelassenen Werken s. unten).

Vorlesungen über die Staatslehre. 1820 (gehalten im Jahr 1813).

Versuch einer Kritik aller Offenbarung. 1792.

Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (im achten Bande des philosophischen Journals).

Anweisung zu einem seligen Leben oder Religionslehre. 1806.

Appellation an das Publikum über die ihm beigemessenen atheistischen Aeußerungen. 1799.

Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie. 1801.

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1794.

Ueber die Bestimmung des Menschen. 1800. Neue Auflage 1838.

Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten. 1805.

Ueber die Bestimmung des Gelehrten. 1812.

Zurückforderung der Denkfreiheit. 1793.

Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution. Zwei Bände. 1793. Zweite Auflage 1795.

Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1804—6.

Reden an die deutsche Nation. 1808.

Fragmente über Deutschlands Geschichte und Verfassung (in den sämmtlichen Werken s. unten.)

Ueber die Sprachfähigkeit und den Ursprung der Sprache (im ersten Bande des philosophischen Journals).

Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie (im neunten Bande des philosophischen Journals).

Deducirter Plan einer in Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt.

Rede über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit. 1812.

Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen. 1801.

Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke. Herausgegeben von J. H. Fichte. Acht Bände. Berlin, 1845 ff.

J. G. Fichte's nachgelassene Werke. Drei Bände. 1834—35.

Idee der Wissenschaftslehre.

Fichte's Wissenschaftslehre ist eine systematische Deduktion des menschlichen Erkenntnißprocesses, welche als eine nothwendige Folge aus den Resultaten der Kantischen Kritik hervorgeht, sobald man dieselben als nicht mehr zu bezweifelnde Thatsachen ins Auge faßt. Die Wissenschaftslehre geht von der Voraussetzung aus, daß in der Vernunftkritik noch nicht das vollendete System der theoretischen Wissenschaft, obwohl die hinreichende und genügende Vorarbeit zum Aufbau eines solchen enthalten sei. Diese Voraussetzung gründet sich auf die ausdrücklichen Aussagen Kant's, vermöge deren er selbst seine Kritik nicht anders, als von diesem Gesichtspunkt aus ansah, z. B. in den Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik (1783. S. 220), wo es heißt: „Indessen ist meine Meinung nicht, irgend jemandem eine bloße Befolgung meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen, oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen: wenn

die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, daß nicht ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, was ein Vermächtniß für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird, dankbar zu sein." Wenn also Kant sich mit der Wissenschaftslehre unzufrieden zeigte, so beweiset dieses nur, daß er mit der Form der Fichtischen Ausführung nicht einverstanden war, nicht aber, daß er seine Vernunftkritik selbst schon für den vollendeten Ausbau des Wissenschaftssystems gehalten hätte.

Die Wissenschaftslehre ist der Schlüssel zur ganzen folgenden Entwickelung unserer Philosophie. Ohne eine gründliche Einsicht in ihren Inhalt gewinnt man von den Systemen der Naturphilosophie und der Identitätslehre nur unzusammenhängende wüste Bilder, während aus ihrem gründlichen Verständniß das Verständniß alles übrigen ganz von selbst folgt und nirgends eine Dunkelheit zurückläßt. Man muß, um ein solches zu gewinnen, sich die Faktoren des Erkenntnißprocesses zuvor aufs genaueste in ihrem gegenseitigen Verhältniß vergegenwärtigen.

Um Erkenntnisse als Erfahrungsurtheile zu Stande zu bringen, wirkt ein apriorischer mit einem aposteriorischen Faktor zusammen. Der letztere besteht aus den Sensationen oder Empfindungen, einem Bestandtheile unseres eigenen Ich. Diese geben den Stoff zu Erkenntnissen her. Das Apriori hingegen, in welchem die Form der Erkenntnisse begründet ist, besteht aus drei Theilen, den Anschauungen a priori, der Thätigkeit der synthetischen Apperception, und den Kategorieen. Die Anschauungen a priori darf man Produkte der Einbildungskraft nennen, weil sie nicht, wie die Empfindungen, über das Ich hinaus auf ein Ding an sich deuten, sondern sich in völliger Gleichmäßigkeit innerhalb des Ich fort und fort erzeugen. Die synthetische Apperception ist die reine Denkthätigkeit, welche die Anschauungen a priori unter sich sowol, als mit den Empfindungen zu allgemeinen und nothwendigen Urtheilen verknüpft. Die Formen, unter denen dies geschehen kann, sind die Kategorieen. Erst mit ihnen fängt in unserer Erkenntniß das an, was wir die objektive Welt nennen, alles ihnen Vorausgesetzte ist von subjektiver Art. Woraus folgt, daß der Begriff des objektiven Daseins oder der Materie aus lauter Bestandtheilen construirt ist, welche dem subjektiven Dasein angehören,

oder welche das Ich auf Veranlassung aus seinen eigenen Mitteln hergiebt.

Damit eine Sinnempfindung gesetzt werden könne, wird ein Zeitpunkt vorausgesetzt, in welchem sie vor sich gehe, und ein Ort, an welchem sie vor sich gehe. Eben so setzt jeder einzelne Akt der synthetischen Denkthätigkeit einen Zeitpunkt voraus, in welchem er agire, und einen Ort, in Beziehung auf welchen er agire. Die Möglichkeit der Empfindung ist folglich ihrer Wirklichkeit, die Fähigkeit zum Empfinden seiner Vollziehung vorausgesetzt. Aber zur Fähigkeit des Empfindens gehören außer den Anschauungen a priori noch die Dinge an sich.

Das Noumen der Dinge an sich ist ein Grenzbegriff des Verstandes zur Einschränkung der Sinnlichkeit, d. h. es ist der Begriff, daß das Ich als der Producent der Sinnlichkeit in gewissen Punkten seine Grenze finde an dem, was nicht mehr Ich bin. Wo der Verstand diese Grenze im Raume setzt, dahin versetzt er zugleich die Empfindung, z. B. eines Widerstandes. Aber die apriorische Anschauung der Raumsetzung kehrt sich keinesweges an die vom Verstande gesetzte Grenze, sondern setzt den Raum auch dort, wo der Verstand nicht mehr das Ich, sondern das Ding an sich setzt. Und nur allein dadurch wird es möglich, das Ding an sich oder Nicht-Ich zu setzen, daß das Ich zu gleicher Zeit an dessen Stelle den Raum und folglich sich selbst setzt. Das Ich theilt sich also nun in einen mit Empfindung erfüllten Raum als den Ort des Ich und einen über die Grenze der Empfindung hinaus strebenden Raum als den Ort des Nicht-Ich. Weil aber die Anschauung eines Orts rein dem Ich angehört, so ist die Setzung eines Ortes des Dinges an sich schon so viel als eine Vernichtung oder ein Mißlingen dieses Begriffs. Sollte er wirklich gelingen, so müßte ein Etwas gesetzt werden, welches weder in den Raum, noch in die Empfindung fiele, welches unmöglich ist. Daher ist die möglichst genaue Definition vom Nicht-Ich oder Ding an sich die, daß es derjenige Begriff sei, welcher nur dadurch gedacht wird, daß man beständig an seine Stelle die Anschauung des Raumes unterschiebt. Die Phantasie setzt beständig den Raum an die Stelle der Dinge an sich, die aber darin nicht ergriffen werden. Was ergriffen wird, ist nichts als das Ich in der Empfindung, und im Verstande der leere Grenzbegriff der Dinge an sich als des Aufhörens der Em-

pfindung an einem gewissen Orte im Raum. Mit einem Worte: die phantastische Ausdehnung des Ich in einen maaßlosen Raum wird in jedem Augenblicke von der Empfindung nur zum Theil ausgefüllt, zum Theil aber leer gelassen, oder die Empfindung folgt der Phantasie nur bis auf eine gewisse Grenze nach, wo sie abbricht. Dieses Abbrechen der Empfindung, dieser Grenzbegriff einer Einschränkung der Sinnlichkeit heißt das Ding an sich oder das Nicht-Ich. Daß aber die Empfindung hier eine Grenze habe, wird nur dadurch gemerkt, daß die Phantasie beständig über diese Grenze hinausdrängt, die Empfindung aber nicht hinauskann. Das Hinausdrängen der Phantasie heißt der Raum, das Hinderniß der Empfindung heißt das Ding an sich, die Unruhe dieser unaufhörlichen Akte, die einander gegenseitig voraussetzen und bedingen, heißt die Zeitreihe.

Dieses und nichts anderes ist der Inhalt der Deduktion der Vorstellung als des Hauptcapitels der Wissenschaftslehre (Erste Ausg. S. 195). Es wird zweckmäßig sein, sich an diesem Orte noch eine Weile aufzuhalten, ehe man auf die Grundaxiome der Wissenschaftslehre zurückgeht, welche erst durch Aufstellung der Gesammtanschauung, aus welcher sie hervorgingen, ihre volle Deutlichkeit empfangen.

Die Sinnempfindung besteht darin, daß das Ich beständig und continuirlich ein Nicht-Ich (Ding an sich) anzuschauen strebt, sich aber eben so continuirlich an dieser Anschauung gehindert findet. Der Grund davon ist, daß alle Vorstellung als solche dem Ich selbst angehört, und daß also das Streben, etwas vorzustellen, das nicht im Bereich des Ich liege, einen nicht aufzulösenden Widerspruch in sich schließt. Denn das Ding an sich, als ein schlechthin außerhalb dem Ich fallendes gedacht, wird eben damit auch schlechthin außer aller möglichen Vorstellung gesetzt. Und folglich besteht der Zustand der Anschauung darin, daß das vorstellende Wesen sich continuirlich zum Vorstellen eines Unvorstellbaren gezwungen fühlt. So vergeblich dieses Streben ist, so ist das anschauende Wesen doch niemals in der Lage, von ihm ablassen zu können.

Ein continuirliches vergebliches Thun ist ein continuirlich mißlingendes Thun. Das anschauende Wesen macht beständig sich wiederholende Anstrengungen, das vorzustellen, was vorzustellen unmöglich ist. Eine Anstrengung, welche nicht zum Ziel kommt, ist ein

Versuch. Unser Anschauen ist eine nie abreißende Kette vergeblicher Versuche. Jeder derselben mißlingt, jeder kommt aber als solcher zum Vorschein, und wird, weil er mißlingt, der Zwang aber dauert, durch einen neuen verdrängt in einer unerschöpflichen Folge. So entsteht eine unaufhörliche Succession von Anschauungen, d. h. erzwungenen vergeblichen und mißlingenden Versuchen, das Unmögliche vorzustellen.

Genauer, als so, läßt sich der Zustand unseres Anschauens nicht beschreiben. Denn das Gegentheil aller Vorstellung, das Ding an sich, bildet gegen das Vorstellen überhaupt nicht nur einen Gegensatz, sondern auch einen logischen Widerspruch, welcher, wenn er erzwungenermaßen gesetzt wird, eine unmögliche Forderung heißt, deren Vollziehung bei fortdauerndem Zwange immer aufs neue, obwohl immer vergebens, versucht werden muß.

Die Succession von Anschauungen als mißlingenden Versuchen, das Unmögliche zu setzen, erscheint als eine Aufeinanderfolge oder Zeitreihe. Der Anschauende kann daher von der Zeit nicht abstrahiren, so gewiß er nicht abstrahiren kann von dem ihm beiwohnenden Zwange zur ewig mißlingenden Setzung des Unmöglichen. Die sonst so räthselhaft erscheinende Unruhe im Begriffe der Zeit erklärt sich völlig aus einem Zwange, welcher als schlechthin gesetzt verharrt, während das, wozu er zwingt, beständig mißlingt und zu nichte wird.

Alles nun, was in einem einzelnen Punkte dieser Reihe erscheint, ist ein vereinzelter Versuch, das Nicht-Vorstellbare oder Nicht-Ich in Vorstellung umzuwandeln. Ein solcher Versuch überschreitet die in der Empfindung zuvor gegebene Grenze des Anschauens, indem er darüber hinaus die dunkle Vorstellung eines Dinges an sich als außer mir seiend setzt. Die Totalsphäre alles Vorgestellten zerfällt daher innerhalb eines jeden einzelnen Versuchs in zwei Hälften, in eine durch Empfindung ausgefüllte Sphäre des Ich und eine von Empfindung verlassene Sphäre des Nicht-Ich. Diese Totalsphäre der Erscheinung heißt das Weltall, in welchem das Ich nun als ein herausgeschnittener und überall am Nicht-Ich seine Grenze findender Theil erscheint. Abstrahire ich bei dieser Totalsphäre von ihrem Empfindungsinhalt, so heißt sie der Raum. Der Anschauende kann daher vom Raum nicht abstrahiren, so gewiß er nicht abstrahiren kann von immer zu erneuernden vergeblichen Versuchen, außerhalb des Ich ein Nicht-Ich zu setzen. Diejenige Anschauung a priori, welche vom Nicht-Ich dadurch ein

falsches Bild setzt, daß sie das Ich ins Nicht-Ich oder die Vorstellung ins Unvorstellbare hinausdehnt, heißt Raum.

Das Schema des Raums gehört einem jeden einzelnen vergeblichen Versuche als solchem an, das Schema der Zeit bezeichnet die unaufhörliche Kette dieser continuirlich mißlingenden Versuche. Das Mißlingen der Versuche wird in der Empfindung wahrgenommen, indem das Ich durch den Zwang seiner Empfindungsgrenze fühlt, daß das darüber hinaus zu Setzende etwas anderes sei, als das wirklich darüber hinaus gesetzte hohle Bild eines leeren Raumes. Daher sich denn das Ich auf Grund der Empfindung eben so sehr auf seine völlige Einsamkeit in jedem Augenblick zurückgetrieben findet, als es in der Produktion des Raumes den immer wiederkehrenden Zwang erlebt, sich über sich selbst hinaus erweitern zu sollen, ohne es zu können. Der Raum bezeichnet das vergebliche Trachten über die Gegenwart der Empfindung hinaus in die Zukunft unbekannter Anschauungen; der darauf erfolgende frische Eindruck veranlaßt die erneuerte Beschränkung oder Unterscheidung des Ich von dem durch es selbst projicirten Raum. Die den Raum als erneuerten Versuch setzende Phantasie ist eine strebende Thätigkeit, die Unterscheidung des Ich von dem projicirten Raum auf Grund der Empfindung ist mehr ein Leiden, als eine Thätigkeit desselben zu nennen, indem sie das Mißlingen des Strebens über uns hinaus begleitet, und durch Fixirung der in der Empfindung gegebenen Grenze der strebenden Phantasie ein Gegengewicht zusetzt. Man könnte die reagirende Thätigkeit dieses Unterscheidens dem Vorwärtsdrängen der Phantasie gegenüber auch eine Thätigkeit der Wahrheit nennen, insofern sie das Streben nach einer Ausdehnung oder Expansion des Ich in der Phantasie bis auf den Grad mäßigt, über welchen hinaus dasselbe zu einem hohlen Irrthum wird. Daher man sich denn die Gesammtthätigkeit der Anschauung oder die zeitsetzende Thätigkeit des Ich vorzustellen hat als bestehend aus der Oscillation zweier Thätigkeiten, nämlich aus einer raumsetzenden und aus einer den Empfindungsraum vom projicirten Raum unterscheidenden Thätigkeit. Indem anstatt der unsetzbaren Zukunft immer neue Gegenwarten (Empfindungen und Strebungen) vorgefunden werden, welche die vorigen verdrängen, d. h. dieselben aus Wirklichkeiten zu bloßen Erscheinungen (Erinnerungen) herabsetzen, entsteht die Zeitreihe.

In der raumsetzenden Phantasie strebt das Ich die Schranke des

Vorstellbaren continuirlich zu überschreiten; durch die Thätigkeit des Empfindens wird das Ich von der Unmöglichkeit her, die Schranke nicht durchbrechen zu können, continuirlich auf sich selbst zurückgetrieben. In der raumsetzenden Thätigkeit gleicht das Ich einem Blick, der in die Ferne schweift, oder der Ausstreckung eines Gliedes ins Leere; bei der Empfindung gleicht es einem Manne, der von einer Last, die er heben möchte, auf sich selbst zurückgedrückt, oder einem Blick, der aus der Ferne, wohinein er schweift, wieder auf sich selbst und die Dunkelheit seines Ausgangspunkts zurückgetrieben wird. In der Thätigkeit der raumsetzenden Phantasie verhält sich das Ich produktiv. Es producirt an der Stelle der irrationalen Größe des Dinges an sich, die es nicht fassen kann, die imaginäre Größe des Raums aus eigenen Mitteln. In der Empfindung verhält sich das Ich nicht produktiv, sondern in sich findend oder unverhofft empfangend. Die Empfängnisse oder Empfindungen werden dadurch zu den fünf äußeren Sinnen, daß auf ihre Veranlassung sich das imaginäre Produkt der projicirten Raumgröße vom Empfindungsraum abschneidet. Abgesehen von diesem Umstande gehören die Empfindungen dem innern Sinn an. Die Anschauung der Welt als Erscheinung beruhet wesentlich auf Imagination, die Anschauung des eigenen Innern auf Empfindung. In jener erblicken wir eine expansive oder sich ausbreitende, in dieser eine contraktive, die Raumprojektion zum Theil negirende Thätigkeit des Ich. Die scheinbare Erweiterung des Vorstellens ins Unvorstellbare (Ding an sich) ist der äußere Sinn unter der Form des Raums, die den Schein vereitelnde Zurückführung des Ich auf das Vorstellen überhaupt ist der innere Sinn unter der Form der Empfindung oder des Gefühls, dessen Sensationen, indem sie, vermischt mit der Raumgröße, ins Gedächtniß absinken, die Zeitreihe bilden. Raum ist daher die Anschauungsform der äußeren Sinnlichkeit, Zeit die Anschauungsform alles sinnlichen Vorstellens überhaupt.

In diesem Mechanismus des sinnlichen Vorstellens muß, wenn sich aus ihm Erkenntnisse bilden sollen, beständig die Vernunft herzuspringen als die spontane Denkthätigkeit, deren Funktion das unaufhörliche Verknüpfen zwischen Imagination und Empfindung, die synthetische Apperception und in Folge deren die Anordnung der Empfindungen im Weltraum ist. Bewegt sich diese Apperception auf dem Felde des Allgemeinen und Nothwendigen (d. h. der produktiven Ima-

gination), so entstehen die nothwendigen Urtheile; bewegt sie sich auf dem Felde des Unverhofften (d. h. der Empfindungen), so entstehen die zufälligen Urtheile. Daher denn die synthetische Apperception weder Stoff, noch Form der Erkenntnisse liefert, sondern bloß das Verhältniß der Imagination zur Empfindung (des Apriori zum Aposteriori) fixirt. Dabei ist die Thätigkeit dieser appercipirenden Aufmerksamkeit eine freie Thätigkeit, welche wir nach Belieben auf Gegenstände lenken oder von ihnen abziehen, anstrengen oder nachlassen können, während die Thätigkeiten der Raumsetzung und der Empfindung nicht in unserer Gewalt sind. In der Imagination und Empfindung ist das Ich dem Zwange eines Nicht-Ich hingegeben, in der Apperception geht seine Thätigkeit von sich selbst aus, indem sie sich durch nichts Fremdes gezwungen zeigt, und nur eine Beziehung äußert auf die beiden im Bereiche des Ich selbst eingeschlossenen Vorstellungskreise der Imagination und der Empfindung.

Stellt man sich nun die Aufgabe, eine Grundformel zu finden, auf welche dieser ganze Proceß in seiner Mannichfaltigkeit zuletzt reducirbar sei, so sieht man sogleich ein, daß es sich dabei von der Bestimmung zweier Begriffe handle, des Ich und des Nicht-Ich, oder des Vorstellens überhaupt einerseits und andererseits des ins Vorstellen sich einschleichenden unvorstellbaren Elements, indem es sicher steht, daß Imagination und Empfindung durch das Zusammenwirken dieser beiden Faktoren zu Stande kommen. Die synthetische Apperception kann zu ihnen keinen dritten begründen, weil in ihr nur eine von der Infektion des Nicht-Ich möglichst befreiete Thätigkeit des Ich zu Tage kommt. Gelänge es daher, in eine genaue Formel zu fassen, was ursprünglich unter dem Ich und was ursprünglich unter dem Nicht-Ich gedacht werden müsse, so würde man darin zugleich sicher sein, keinen wesentlichen Bestandtheil, welcher in die Bildung unserer Erkenntnisse einfließt, übergangen zu haben. Die Deduktion könnte dann zwar immer noch an Unbestimmtheit aus zu großer Allgemeinheit der Begriffe, auf keine Weise aber an Unrichtigkeit leiden, und es wäre mit ihr wenigstens der Grundstein einer von der Zukunft weiter zu führenden Wissenschaft des Wissens oder Wissenschaftslehre gelegt, welche in der Kantischen Vernunftkritik eben so ihr fortwährendes Correctiv und Richtmaß haben würde, als sie auf dem Wege gerader Consequenz aus derselben hervorging.

Grundsätze der Wissenschaftslehre.

Das Erkennen ist ein im Ich vor sich gehender Proceß, und das Ich ist selbst die Thätigkeit dieses Processes, erkennende Thätigkeit. Diese ist thätig theils in Beziehung auf sich, theils auf das schlechthin Unvorstellbare oder das Nicht-Ich. Die auf sich selbst reflektirte Thätigkeit heißt Vernunft, die auf ihr Gegentheil reflektirte Thätigkeit heißt Imagination und Empfindung.

Daher gehören die Anschauungen a priori und a posteriori zwar dem Ich an, aber nicht dem reinen, sondern dem in Beziehung auf sein Gegentheil thätigen Ich. Das reine Ich würde, da die auf sich reflektirte Thätigkeit Denken heißt, gedacht werden müssen als eine reine Thätigkeit des Denkens, in welcher aber noch nichts anderes gedacht oder gesetzt wäre, als sie selbst. Dieser Begriff stimmt nicht mit der Erfahrung überein, weil in der Erfahrung eine Vermischung seiner mit seinem Gegentheil gesetzt ist. Er ist vielmehr ein a priori gebildeter, aber unentbehrlicher Hülfsbegriff, ähnlich den Hülfslinien in der Geometrie. Er bezeichnet dasjenige in der Thätigkeit des Ich, welches nach Aufhebung alles Objekts übrig bleiben würde, wobei es unentschieden bleibt, ob eine solche Aufhebung zu den realen Möglichkeiten gehört oder eine bloße logische Möglichkeit ist.

Nun läßt sich in der denkenden Thätigkeit von Allem abstrahiren, nur nicht von sich selbst und ihrem allgemeinen Gesetz. Dies Gesetz lautet A = A und ist ihr alleiniger Inhalt, weshalb denn unter dem reinen Ich, wenn dieses Abstraktum präcis gedacht wird, nichts anderes verstanden werden kann, als das Gesetz A = A (das Gesetz des Denkens) in Thätigkeit gedacht. Denn Alles, was ich setze, setze ich unter der Form der Bejahung oder des A = A. Diese ist folglich ein ursprünglicheres A priori im Ich, als die Anschauungen der Zeit und des Raums, welche erst in Beziehung auf ein Nicht-Ich entspringen. Die reine Thätigkeit des Erkennens ist eine reine Thätigkeit des Bejahens oder des Setzens, und diese Thätigkeit heißt Ich schlechthin. Setzt sie in sich nichts weiter, als sich selbst, so bejahet sie sich darin selbst oder setzt sich mit sich selbst gleich, Ich = Ich. Setzt sie ein Anderes, z. B. A, so geschieht dies dadurch, daß es mit der Thätigkeit der Bejahung (mit dem Ich) behaftet wird, wie die Formel A = A ausdrückt. Daher Gesetzt sein überhaupt so viel heißt, als mit dem

Ich behaftet sein, oder im Ich gesetzt sein. Da nun diese Thätigkeit, ehe sie etwas anderes in sich setzt, eine schlechthin nur sich selbst setzende oder bejahende Thätigkeit ist, so ist hiermit der Begriff des reinen Ich hinreichend festgestellt. Er enthält das Grundurtheil der Wissenschaft Ich=Ich als Ausdruck einer reinen nur allein mit sich selbst erfüllten urtheilenden Thätigkeit, deren Existenz in gar nichts anderem besteht als in diesem reinen Setzen, und der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre lautet daher: Ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin, beides für das Ich. Oder: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Es sind dies die stärksten Tautologieen unserer Erkenntniß, welche sich ersinnen lassen. Sie eben sind das Erste und Gewisseste.

So wie der erste Grundsatz die Bestimmung dessen enthält, was sich schlechthin von selbst versteht, so der zweite die Bestimmung dessen, was sich schlechthin nicht von selbst versteht. Dies sind die Dinge an sich oder das Nicht-Ich. Da alles Vorgestellte als solches dem Ich angehört, so sind sie schlechthin unvorstellbar und bilden also, sofern sie eindringen in den Erkenntnißproceß des Ich, eine Setzung, welche immer nur in der Anschauung vorausgesetzt, aber niemals im Denken oder reinen Setzen ergriffen werden kann, ähnlich den irrationalen Größen in der Mathematik. Der Grund hiervon ist, daß Bejahen so viel heißt, als im Ich Setzen. Ist also der Zwang vorhanden, etwas, das nicht bejahet werden kann, doch zu setzen, so ist dies der Zwang zu einem nie zu Stande kommenden Thun oder zu lauter vergeblichen Versuchen, d. h. zu Bejahungen, welche, indem sie das bloße Bestreben haben zu bejahen, ohne die Macht dazu zu besitzen, immer ins Gegentheil umschlagen. Daher kann das Nicht-Ich oder das Unsetzbare in seiner Anschaulichkeit nur unter der Form der Zeit ergriffen werden. Weil aber die Zeit schon die Setzung des Nicht-Ich im Ich ist, so muß ihr ein Grundsatz vorausgehen, welcher das Gegenübertreten des Unsetzbaren gegen das Setzende überhaupt andeutet. Das Unsetzbare ist das reine Gegentheil aller Setzung, und, weil die ursprüngliche Setzung, durch welche alles Uebrige gesetzt wird, die setzende Thätigkeit selbst ist, das reine Gegentheil des Ich. Wenn ich also vom Ding an sich oder Nicht-Ich rede, so kann nicht die Meinung sein, als ob darin dem Ich etwas Setzbares gegenübergestellt würde, sondern vielmehr die, daß der Thätigkeit des Setzens ein Lei-

den des Nichtsetzenkönnens gegenübertritt, welches nicht anders betrachtet werden kann, als nach der Regel der logischen Antithese, dasjenige nicht zu enthalten, was in der ursprünglichen Thätigkeit gesetzt ist, und dasjenige allein zu enthalten, was in der ursprünglichen Thätigkeit nicht gesetzt ist. Der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre lautet demnach: So gewiß das unbedingte Zugestehen der absoluten Gewißheit des Satzes, daß Nicht-A nicht A ist (— A nicht = A), unter den Thatsachen des empirischen Bewußtseins vorkommt, so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich. Denn wo ich bejahen kann, da kann ich auch verneinen, vorausgesetzt, daß ich nur der Verneinung kein Prädikat leihe, das der Bejahung angehört.

Der erste Grundsatz bezeichnet demnach als eine Thätigkeit des Bejahens das, was aller Erfahrung vorhergeht, der zweite Grundsatz deutet in der eben so reinen Thätigkeit des Verneinens das an, was in der Anschauung der Zeit als Grund aller Erfahrung und Sinnlichkeit ergriffen wird. Zwischen diesen beiden Grundsätzen schwebt alle anschauende Thätigkeit, sie selbst aber sind unanschauliche Voraussetzungen. Das Produkt ihres Zusammentretens ist die Sphäre der Anschauung, die Welt der Erfahrung. Es ist daher außer den genannten Grundsätzen der Wissenschaftslehre nur noch ein dritter möglich, welcher durch die Synthesis der beiden ersten den Schauplatz der Erscheinungen öffnet.

In der Synthesis des Ich mit dem Nicht-Ich hat die Setzung des Ich keine Schwierigkeit, wohl aber die Setzung des Nicht-Ich oder des Unvorstellbaren. Diese ist entweder gar nicht oder nur zum Scheine zu vollziehen. In den beiden Grundsätzen, welche der Erscheinung vorangehen, wird sie gar nicht vollzogen, sondern dort bleiben die Gegentheile einander unendlich fern ohne alle Berührung. In der Anschauungswelt wird sie so vollzogen, wie sie überhaupt nur vollzogen werden kann, nämlich zum Schein. Es tritt der Schein ein, als sei das Unsetzbare einem gewissen Theile nach im Ich gesetzt, oder als sei das Ich einem gewissen Theile nach durch das Unsetzbare aufgehoben oder selbst unsetzbar gemacht. Dieser Schein, dessen versuchsweises Bestehen aber nur unter der Bedingung einer beständigen Selbstvernichtung der Zeitmomente zu Stande kommt, heißt die Welt der Erfahrung. Ihr Zustand wird ausgedrückt im dritten Grundsatze

der Wissenschaftslehre, welcher lautet: Ich und Nicht-Ich schränken sich gegenseitig ein; oder: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Die Form dieses Entgegensetzens heißt der Raum, als ein hohles Schema, welches sich aus dem Ich hervor an die Stelle des Nicht-Ich drängt, und so das schlechthin Unverträgliche dem Scheine nach zu einer Verträglichkeit aussöhnt, welche aber den Keim ihres Unterganges schon bei der Geburt mitbringt.

In dem Grade nun, als das Nicht-Ich im Raume zur Erscheinung kommen soll, in dem Grade muß das Ich darin verschwinden, oder (da das Ich reine Thätigkeit ist) in dem Grade muß an die Stelle der Thätigkeit im Ich ein Leiden desselben treten. Die scheinbare Realität des Nicht-Ich besteht daher nur in der wirklichen Affektion oder dem wirklichen Leiden des Ich. So viel es leidet oder afficirt ist, so viele Thätigkeit negirt es in sich selbst zwangsweise oder, was dasselbe ist, so viel seiner Thätigkeit versetzt es ins Nicht-Ich. Die ins Subjekt gesetzte Receptivität ist daher ein darin gesetztes Nicht-Ich oder Nicht-Thätigsein, und die ins Objekt versetzte, den Eindruck hervorbringende Kraft (Thätigkeit) ist ein ins Nicht-Ich versetztes Ich oder Thätigsein. Wir messen daher in jedem Falle den Grad der ins Nicht-Ich zu versetzenden Naturkraft ab nach dem Grade des in der Receptivität des Ich entstehenden Leidens, und der Begriff der uns anwirkenden Kraft ist nichts weiter, als die Uebersetzung der Minus-Größe unseres empfangenen Eindrucks in eine Plus-Größe auf Seiten des Nicht-Ich, weil ein jedes Minus auf Seiten des Ich ein Plus ist auf Seiten des Nicht-Ich und umgekehrt. Jeder Raum, welcher außerhalb dem Ich fällt, wird auf Seite des Nicht-Ich angeschrieben, und jedes Leiden, welches im Ich empfunden wird als ein Abbruch seiner Thatkraft, wird auf Seite des Nicht-Ich als eine Thätigkeit angeschrieben. Dies alles ist zwar nur eine auf nothwendiger Fiktion des Raumschemas beruhende Erscheinung, aber wir müssen dabei wohl bedenken, daß die Welt dieser Erscheinung eben die Welt ist, in welcher wir leben, und daß dasjenige, was in Wahrheit nichts, als nur Erscheinung ist, innerhalb der Sphäre dieser Erscheinung, in welche wir uns eingeschlossen sehen, den Rang des physikalisch Gegebenen oder materiell Wirklichen einnimmt.

Die dem Nicht-Ich zugeschriebene Thätigkeit wird in den dem

Nicht-Ich zugeschriebenen Raum versetzt, welcher, insofern ihm jene Thätigkeit zugeschrieben wird, den Namen eines äußerlichen Objekts oder physikalischen Gegenstandes bekommt. In diesem wird durch den urtheilenden Verstand das Wechselnde vom Beharrenden unterschieden und danach der Begriff einer materiellen Substanz gebildet. Nämlich der Verstand weiß zwischen den sich verändernden Voluminibus und den sich verändernden Thätigkeitsäußerungen ein solches Schema einer künstlichen Ausgleichung zu entwerfen, daß aus der Combination beider eine künstliche gleichbleibende Größe entspringt, ähnlich wie die scheinende Sonne an dem fallenden Regen einen Regenbogen bildet, welcher im Auge des Beschauers fest steht, obgleich jeder der unzähligen Tropfen, die ihn bilden, im Fallen begriffen ist.

Daher ist der Begriff aller Thätigkeit, die wir ins Universum versetzen, aus dem Begriff des Ich entlehnt. Das absolute Ich verdient insofern den Namen der absoluten und einzigen Realität, aus welcher alle anderen Dinge ihre Realität, so viel ihnen deren zugeschrieben werden kann, erst entnehmen. Das Nicht-Ich aber ist an sich eine bloße Negation, und bildet das Werkzeug, die im absoluten Ich concentrirte Realität in die Unermeßlichkeit einer Erscheinungswelt zu zerstreuen und auszugießen. Im reinen Ich ist die Qualität des reinsten und lautersten Wesens der reinen Wahrheit gesetzt, in welcher der Begriff und die Sache, die Setzung und das, was darin gesetzt wird, noch nicht unterschieden sind, also illa essentia, quae est ipsa existentia. Ihm tritt im Nicht-Ich die entgegengesetzte Qualität eines Widerspruchs in sich selbst, einer gesetzten Unwahrheit entgegen als eine Verlockung zu Scheinsetzungen, nämlich zu einer scheinbaren Setzung des Unsetzbaren und wirklichen Nichtsetzung des Setzbaren. Erst hiermit tritt die Kategorie der Begrenzung oder der Theilbarkeit ein, und mit ihr die Bestimmungen der Quantität. Die Welt der Erscheinung ist die Welt der Quantität. Dies ist ihr wesentlichstes und eigenthümlichstes Merkmal, wodurch sie sich von der reinen Wahrheit unterscheidet, welche bloß qualitativer Natur ist.

Mit der Entstehung des Begriffes der Quantität öffnet sich der Schauplatz der Erscheinung, und es tritt das Verhältniß des Grundes ein, als das Gesetz, daß das, was dem Ich abgeschrieben wird, dem Nicht-Ich zufällt und umgekehrt. Nach diesem Gesetz verwandelt sich, was im Ich Raum und Empfindung heißt, auf Seiten des

Nicht-Ich in die Begriffe der Massen und ihrer Kräfte, und die Summe der Realität vertheilt sich in der Erscheinungswelt in eine unermeßliche Ausbreitung des Raums, in welcher das Ich sich auf einen kleinen Ort eingeschränkt sieht.

Das, wodurch die erscheinende Welt gesetzt wird, und wodurch das Ich sich, obgleich an sich die Totalität seiend, in eine beengte Sphäre versetzt, ist die Einbildungskraft. Sie ist das Schweben zwischen den beiden Unvereinbaren, dem Ich und dem Nicht-Ich, wodurch der Zustand des Ich zu einem Anschauungsmomente sich ausdehnt. Länger als einen Moment hält die Einbildungskraft dies nicht aus; die Vernunft tritt ins Mittel, indem sie nach dem Maaßstabe der Empfindung das bestimmte Objekt ins bestimmte Subjekt aufnimmt. Aber nun muß das als bestimmt gesetzte Subjekt abermals durch ein unendliches Objekt begrenzt werden, und so ins Unendliche. Da dieser Widerstreit des Ich in dem Wechsel zwischen der ins Unendliche gehenden Thätigkeit der Einbildungskraft und ihrer Begrenzung durch den Verstand auf der Grundlage der Empfindung besteht, so enthält er zugleich einen Widerstreit des Ich in und mit sich selbst, nämlich sich selbst zugleich unendlich und endlich zu setzen, indem es jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außerhalb derselben setzt, aber in demselben Momente abermals den Versuch zu wiederholen gezwungen wird. Dieser sich ohne Aufhören reproducirende Widerstreit im endlichen Ich durch den Zwang, Unvereinbares zu vereinigen, heißt die Einbildungskraft.

Alles Anschauen entsteht daher durch einen Streit zwischen dem Unvermögen und der Foderung. Die Foderung, ins Unendliche hinaus einen Raum zu produciren, ist eine im Ich durch das Ich selbst, obwol zwangsweise gesetzte, und ebenso ist das durch den Grenze bestimmenden Verstand gesetzte Nicht-Ich selbst nichts weiter, als ein ebenfalls erzwungenes Produkt des sich selbst bestimmenden Ich. Auf die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich geschieht ein Anstoß, und sie wird nach Innen getrieben, bekommt die umgekehrte Richtung, nämlich vom Anstoßpunkt dem Ichpunkt entgegen. Aber sie wirkt aufs neue vom Ichpunkt bis zum Anstoßpunkt und darüber hinaus, um aufs neue zurückgetrieben zu werden. Diese unaufhörliche Unruhe ist das Anschauen. Die Anschauung wird fixirt durch

das schlechthin setzende Vermögen im Ich, welches Vernunft oder synthetische Apperception heißt, und nach geschehener Fixirung und Anordnung ihrer Bestandtheile als ein fertiges Produkt oder Gegenstand dem Gedächtniß übergeben. Wir verhalten uns daher nicht als ruhende Dinge unter ruhenden Dingen, sondern unser Dasein ist wie ein rastlos fließender Strom, und dasjenige, was darin zum Scheine ruht, die unorganischen Formen und Stoffe, die Dinge außer uns, so wie wir selbst als Ding genommen, sind die immer neu erzeugten Produkte eines continuirlich regen, zusammengesetzten Getriebes, Produkte, welche keine größere Ruhe in sich schließen, als der Wasserspiegel eines reißenden Flusses, der im Augenblicke hinterher schon nicht mehr derselbe zu nennen ist.

Die Produktion der erscheinenden Welt ist ein beständiger Wechsel oder Oscillation zwischen expansiver Phantasie und contraktiver Unterscheidungsthätigkeit. Die Phantasie dehnt in der Anschauung des Raumes das Ich über die Grenze seiner Empfindung aus, die Reflexion des Verstandes kehrt aus der Expansion bis auf die Grenze einer neu entstandenen Empfindung zurück, indem sie den projicirten Raum hierdurch vom Ich abtrennt, und für ein außerhalb zu setzendes Volumen erklärt. Es geht hierbei wie bei der Dampfmaschine. Die Phantasie ist der Dampf, welcher durch Expansion den Kolben hebt, der Verstand ist das Ventil, welches den zu hoch gestiegenen Dampf vom Kessel abtrennt, indem es ihn in die Außenwelt entläßt. Beide Bewegungen aber, sowol die expansive, als die contraktive, finden auf der Basis der Empfindung statt, welche das Maaßgebende ist, von wo aus die Expansion strebend ihren Anfang nimmt, und wohin die Contraction wahrnehmend zurückkehrt. Daher bietet nun dieser Proceß einen doppelten Anblick, je nachdem man ihn in der Sphäre des Scheins oder bloßen Vorstellens, oder aber in der Sphäre der Grundverhältnisse des Ich auffaßt. Denn während in der Sphäre des Scheins der Anblick herrscht, als werde dem Ich continuirlich von einem räumlich ausgedehnten Nicht-Ich her der weitere Raum seiner Ausdehnung benommen, zergeht in der Sphäre der Wahrheit dieser Wahn ganz und gar durch die Einsicht, daß dieses als einschränkend (Anstoß gebend) gesetzte Nicht-Ich nichts anderes als ein Produkt des Ich selbst ist. Daher geht die Beschränkung des Ich in Wahrheit nicht vom Nicht-Ich, sondern einzig und allein vom

Ich selbst aus, oder ist eine Selbstbeschränkung des Ich. Das Ich beschränkt sich selbst heißt so viel, als: das Ich verursacht ein Nicht-Ich, oder: das Ich setzt sich entgegen das, was nie gesetzt werden kann, das Unvorstellbare. Das heißt es stellt zum Schein zwar das Unvorstellbare vor, während es in Wirklichkeit nur von einem niemals gelingenden Streben erfüllt ist, das vorzustellen, was niemals in Wahrheit, immer nur zum Schein vorgestellt werden kann. Die Produktion des Raums ist ein Streben, das Ich ins Nicht-Ich auszudehnen, und die in der Empfindung in dieses Streben eintretende Minusgröße wird als ein Gegenstreben oder ein Gegentrieb ins Nicht-Ich verlegt. Daher steht das Gefühl den innersten Zuständen des Ich um einen Grad näher, als die Vorstellung, weil nämlich das Gefühl und die Empfindung dasjenige anzeigt, was im Ich wirklich vorgeht, während die Vorstellung und die Phantasie nur das angibt, was in einer erdichteten Außenwelt vorzugehen scheint. Wo im Gefühl das bloße unbegrenzte Streben vorwaltet, ist Sehnsucht, wo dasselbe an übermäßigem Gegenstreben leidet, Schmerz, wo das Gegenstreben dem Streben ein ermunterndes und gelindes Gegengewicht hält, Genuß oder Lust. Im Begriff des Strebens oder Triebes ist daher dasjenige Grundverhältniß klar und erfahrungsmäßig aufgewiesen, was im Terminus des Dinges an sich oder des Nicht-Ich problematisch und unverständlich gesetzt war, nämlich jenes irrationale, immer nur voraussetzbare und nie zur präcisen Setzung gelangende Wesen, welches zur Ursetzung oder dem absoluten Ich hinzutreten muß, wenn diese Welt, worin wir uns befinden, entstehen soll. Es tritt nicht von außen hinzu, sondern schleicht sich von innen ein als eine unwiderstehliche Begierde, etwas anderes zu setzen, als das Ich oder als das überhaupt allein Setzbare. Der Trieb ist gleichsam ein falsches Gelüsten im Ich, Ursache zu werden von einer Wirkung, welche nie wahr werden kann, nämlich von der Setzung eines wirklichen Nicht-Ich. Der Trieb ist eine Causalität des Setzens im Ich, welche keine ist oder welche fehlschlägt, weil sie auf das Unmögliche geht. Wäre Trieb nicht, so würde nichts anderes existiren, als das absolute Ich oder die sich nach eigenem Gesetze vollziehende Vernunft. Daß diese in einem vergeblichen und doch hartnäckigen Streben die Richtung auf das Unsetzbare, Unvorstellbare, Irrationale genommen hat, dieses Faktum heißt der Trieb oder der Naturwille,

eine gleichsam in ihre entgegengesetzte Richtung gebrachte Vernunft. Dieses Doppelverhältniß einer recht gerichteten und einer in verkehrte Stellung gebrachten Vernunft erschöpft alle Wahrheit. Alles Uebrige gehört den sich vermöge des Eintritts der falschen Richtung einstellenden nothwendigen Illusionen an.

Die Sittenlehre.

Unsere praktische Natur wird von zwei verschiedenen Trieben in Bewegung gesetzt, einem Triebe nach Genuß und einem reinen Triebe oder Vernunfttriebe. Der erstere fällt zusammen mit dem Bildungstriebe unserer Natur, welcher in allen Graden keinen andern Zweck hat, als sich selbst zu erhalten und zu befriedigen. Er ist derselbe Grundtrieb, auf welchem zufolge der Wissenschaftslehre die Projection der Erscheinungswelt im Vorstellungsvermögen des Ich beruht. Der zweite Trieb hingegen ist der, vermöge dessen die Vernunft oder das reine Denkvermögen sich als eine praktische Triebfeder in uns bethätigt. Da die Vernunft reine sich selbst setzende Thätigkeit ist, so zeigt sich dieser Trieb als ein Trieb zur Thätigkeit um der Thätigkeit willen. Innerhalb dieses Triebes ist reine Activität ohne die Spur irgend eines Leidens oder Angewirktseins, daher keine Spur von Sehnen oder Befriedigung einer Sehnsucht, sondern ein reines Fordern nach der Vernunft und Vollziehen aus der Vernunft. Hier ist Autonomie und Freiheit, Causalität des Begriffs in Opposition gegen die Causalität der Naturtriebe. Der reine Begriff nöthigt uns, einiges ganz unabhängig von äußeren Zwecken zu thun, bloß damit es geschehe, und einiges ebenso unabhängig von äußeren Zwecken zu unterlassen, bloß damit es unterbleibe, oder er nöthigt uns zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen, aber so daß wir es eben vermöge dieser Freiheit in der Wahl haben, entweder dieser Nöthigung des Begriffs, oder dem Verlangen des entgegengesetzten Triebes zu folgen. Daß ich wirklich frei bin, ist die im Wesen des autonomischen Triebes gegebene Ueberzeugung, welche den Uebergang aus der sinnlichen in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Es liegt in dieser Ueberzeugung die Annahme einer reinen Thätigkeit der Vernunft aus sich selbst ausgesprochen, und folglich dasselbe anerkannt, was die Wissenschaftslehre als eine Priorität des Ich vor dem Nicht-

Ich geltend macht, mit dem Beweise, daß das Ich nicht aus dem Nicht-Ich, sondern umgekehrt das erscheinende Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten sei. Das Ich oder die Vernunft ist rein als solches setzbar, ohne durch etwas anderes als sich selbst gesetzt oder bestimmt zu sein. Es wird als solches nicht gedacht als ein Ding, das da sei und bestehe, sondern als freie Thätigkeit, als ein aus sich selbst heraus wirkendes lauteres und reines Thun. Dieses Thun hat in sich keinen anderen Zweck, als seinen eigenen Begriff, den Begriff seiner eigenen Freiheit und Selbstständigkeit, worin also die Foderung liegt, ihre Freiheit keinem fremden Zwecke, sondern alle fremden Zwecke dieser Freiheit unterzuordnen.

Daher ist der einzige Bestimmungsgrund der Materie unserer Handlungen der, uns unserer Abhängigkeit von der Natur zu erledigen, wenn auch diejenige völlige Unabhängigkeit, welche dieser Foderung ursprünglich zum Grunde liegt, nie eintritt. Hierdurch verwandelt sich die Foderung absolut freier Handlungen in die annähernde Foderung von sich zu immer größerer Freiheit emporsteigernden Handlungen des Ich, die Foderung einer Selbsterziehung zur völligen Freiheit. Ich soll frei handeln, um mich immer mehr zu befreien, welches nur dadurch geschieht, daß ich von der Freiheit, deren Realität ich als Endziel suche, strebend so viel anticipire, als ich nur irgend kann.

Das Handeln aus dem reinen Begriffe kündigt sich jedesmal an als ein Handeln nach der Ueberzeugung. Der Gegenstand der Ueberzeugung heißt die Pflicht, der Trieb der Ueberzeugung das Gewissen. Die formale Bedingung der Moralität oder der Selbstbefreiung ist daher das Handeln nach Pflicht und Gewissen, d. h. nach eigener aus Vernunft geschöpfter Ueberzeugung. Wer auf bloße Autorität hin handelt, handelt sonach nothwendig gewissenlos. Die wahre Macht der Selbstbefreiung liegt weniger in der inneren Beschaffenheit unserer Ueberzeugungen, als darin, daß wir für dieselben zu leben und zu sterben, demnach ihnen unsere Naturtriebe sowohl unterzuordnen, als nöthigenfalls zu opfern bereit sind. In diesem Entschluß und seiner wirklichen Ausführung tritt durch die unbedingte Unterordnung der secundären Bestandtheile unserer Natur unter das primäre Princip eine Harmonie mit dem absoluten Ich ein. Die Vernunft handelt nämlich in diesem Falle ganz im Charakter des ursprünglichen Ich als eines über alle Triebe, folglich über alle Zeit und Veränderung erha-

benen Princips, und erhebt sich in dieser Willensmacht selbst gleichfalls über den Zeitwechsel des Mögens und Begehrens, setzt sich als absolut unveränderlich durch die Unerschütterlichkeit, womit es seinen Ueberzeugungen anhängt.

Wer nach dem Begehren der Natur handelt, der handelt nach dem Princip der Glückseligkeit, wer aber nach dem Princip der Freiheit handelt, erhebt sich über Natur und Glück in den reinen Gedanken. Diese Wirkung des Gedankens als Triebfeder unserer Handlungen ist etwas ganz anders als die dialektische Uebung der sich beliebigen Zwecken unterordnenden überlegenden Thätigkeit. Sie tritt vielmehr ganz verschieden von der letzteren als eine Anlage oder Trieb zur Freiheit und Selbstständigkeit auf. Man könnte sie als Genie zur Tugend bezeichnen, und als einen Muth, selbstständig zu sein, beschreiben. Diese Anlage auszubilden, ist der Hauptzweck der Erziehung. Wer zur Tugend erziehen will, muß zur Selbstständigkeit erziehen. Diese besteht aber in einem Verhältnisse zwischen unserer Vernunft und unseren Naturtrieben, nämlich in dem Siege, welchen die Zwecke des reinen Denkens über die Rücksichten und Neigungen der Natur davontragen, während die Ausbildung der theoretischen Vernunft oder Ueberlegungskraft in einer Beschleunigung oder Verfeinerung der Bewegungen besteht, welche das Denken innerhalb seines eigenen Kreises vollzieht. Mögen diese Bewegungen noch so künstlich und ausgebildet sein, so wird durch sie das Verhältniß der Vernunft als dienenden zu den Trieben als herrschenden noch nicht verändert. Daß die Vernunft die Triebe als unbedingte Gebieterin beherrsche, dazu bedarf es eines besonderen Impulses zur Selbstständigkeit, eines Gegentriebes gegen den Naturtrieb.

Das Genie zur Tugend oder der angeborene kräftige Charakter geht auf unbeschränkte und gesetzlose Herrschaft über alles außer uns. In ihm als solchem ist noch nicht Tugend, sondern erst ihre Form und Manier, welcher aber noch aller Inhalt des Gesetzes fehlt. Man hat guten Willen, ohne von Pflicht und Schuldigkeit etwas wissen zu wollen. Man ist großmüthig und schonend, aber nicht gerecht. Man hat Wohlwollen gegen Andere, nur nicht Respekt und Achtung für ihre Rechte. Man ist der Aufopferung für Andere fähig, man fordert aber dabei, daß der eigene empirische Wille Gesetz sei für die ganze vernunftlose und freie Natur außer uns. Aus dem bloßen Triebe

nach Genuß lassen sich solche Charakterzüge nicht erklären, sondern es ist in solcher großmüthigen und edlen Art die Tendenz einer Herrschaft des Ich über das Nicht-Ich ausgesprochen. Aber indem das Individuum die Aufopferung für seine eigenen Zwecke, welcher es selbst sich hingibt, auch von andern fordert, wird es nothwendig ungerecht. Hier muß also die Ausbildung des theoretischen Verstandes ergänzend ins Mittel treten, als das Nachdenken über meine Pflichten und die Ausbildung des moralischen Erkenntnißvermögens, wodurch eine praktische Weisheit oder Selbstständigkeit des Wissens erworben wird, ohne welche der bloße Trieb nach Selbstständigkeit in der Irre geht.

Muth, sich zur Höhe der Freiheit emporzuarbeiten, und Standhaftigkeit, sich auf derselben zu behaupten, sind die ersten Wurzeln aller Tugend. Trägheit hingegen ist des Menschen Radicalübel, aus welcher als das zweite Laster die Feigheit entspringt, als die Trägheit, in der Wechselwirkung mit Anderen unsere Freiheit und Selbstständigkeit zu behaupten. So entsteht immer und überall Sklaverei. Auch entspringt aus der Feigheit die Falschheit und List. Dieses sind die Züge zum Gemälde des natürlichen Menschen.

Die Selbstständigkeit, unser letztes Ziel, besteht darin, daß alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgend etwas; daß in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloß dadurch, daß ich es will, gleichwie es in meinem Leibe, dem Anfangspunkt meiner absoluten Causalität, geschieht. Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist. Nun ist dieses Ziel zwar unerreichbar, aber ich soll mich ihm doch stets annähern, also alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daß es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks. Diese Annäherung ist mein endlicher Zweck, und da alle Menschen zur gemeinschaftlichen Außenwelt in demselben Verhältnisse gleich mir stehen, der gemeinsame Zweck der Menschheit. Alle Menschen sollen selbstständig und vernünftig handeln, und insofern nach einem für alle in gleichem Maaße gültigen Gesetze handeln. Dies ist der moralische Imperativ, welcher bei Kant auf eine ganz richtige Weise als heuristische Regel gebraucht wurde zur Auffindung des Freiheitsbegriffs, welcher aber, nachdem dieser Begriff durch die Wissenschaftslehre seine tiefere Begründung gefunden hat, zu einer mehr untergeordneten Stellung herabsinkt.

Die Sinnenwelt ist Gemeingut der Menschheit, und die Bildung

und Bearbeitung derselben nach Vernunftgesetzen allen vernünftigen Wesen gemeinsam aufgetragen. Ich darf demnach hier nichts thun ohne die Einwilligung Aller, welche der Staatsvertrag genannt wird, und muß es daher als Gewissenspflicht erkennen, in einen solchen Vertrag einzutreten. Zuerst entsteht ein Nothstaat, wo statt der ausdrücklichen Einwilligung Aller häufig ihr Stillschweigen und Unterwerfung für Einwilligung gilt. Aus diesem zum Vernunftstaat fortzuschreiten, ist daher eben so sehr die unerläßliche Gewissenspflicht Aller. Und zuletzt läßt sich auch die moralische Aufgabe, die ursprünglich eine Forderung jedes Einzelnen an sich selbst ist, im erhöheten Sinne als ein gemeinsames Interesse Aller auffassen. Hierdurch entspringt der Begriff einer Kirche als einer gemeinsamen Heilsanstalt zur Stärkung im Guten durch Ausbreitung richtiger moralischer Ueberzeugungen. Die jeder Kirche zum Grunde liegende Ueberzeugung, daß es überhaupt etwas Uebersinnliches und über die Natur Erhabenes gebe, drückt sich zuerst in unreinen Nothsymbolen aus, aus denen die Gemeinde durch Wechselwirkung ihrer Glieder zu reinen Vernunftsymbolen fortzuschreiten verpflichtet ist. Das Symbol wird nicht gelehrt, sondern als ein unentbehrlicher gemeinsamer Anhaltspunkt vorausgesetzt, von welchem aus gelehrt oder an welches die Lehre angeknüpft wird.

Ein Forum eines gemeinschaftlichen Bewußtseins, vor welchem mit unbeschränkter Freiheit alles Mögliche gedacht und untersucht werden kann, ist das gelehrte Publikum. Es ist für jeden, der sich zum absoluten Nichtglauben an die Autorität der gemeinschaftlichen Ueberzeugung seines Zeitalters erhebt, Gewissenspflicht, ein gelehrtes Publikum zu errichten. Für die gelehrte Republik gibt es kein mögliches Symbol, keine Richtschnur, keine Zurückhaltung. Eben so wenig für den Unterricht an Gelehrtenschulen. Staat und Kirche müssen die Gelehrsamkeit als solche dulden. Weiter können sie auch für dieselbe nichts thun; denn sie liegen in einer ganz anderen Sphäre.

Das letzte Ziel alles Wirkens in der Gesellschaft ist: die Menschen sollen alle einstimmen; aber nur über das rein Vernünftige können alle zusammen stimmen. Es fällt unter Voraussetzung einer solchen Uebereinstimmung weg die Unterscheidung zwischen einem gelehrten und ungelehrten Publikum, es fällt weg Kirche und Staat. Der Wille eines jeden ist wirklich allgemeines Gesetz, weil alle andere dasselbe wollen, und es bedarf keines Zwanges, weil jeder schon von sich

selbst will, was er soll. Auf dieses Ziel soll all unser Denken und Handeln, und selbst unsere individuelle Ausbildung abzwecken, wiewol es unerreichbar ist.

Die Selbstständigkeit aller Vernunft als solcher ist unser letztes Ziel: mithin nicht die Selbstständigkeit Einer Vernunft, in wiefern sie individuelle Vernunft ist. Es ist mir nothwendig ganz gleichgültig, ob ich A oder ob B oder C diese Vernunft darstellt, denn immer wird die Vernunft überhaupt dargestellt. Ich will Sittlichkeit überhaupt, in oder außer mir, das ist ganz gleichgültig. Ich muß daher jeden Gebrauch der Freiheit gegen das Sittengesetz aufzuheben wünschen, wenn der Wunsch allgemeiner Sittlichkeit in mir herrschend ist. Doch darf jeder nur die Ueberzeugung des Anderen, keinesweges seine physische Wirkung, bestimmen wollen, weil Freiheit absolute Bedingung aller Moralität ist. Daher soll jeder in der Gesellschaft leben und in ihr bleiben, denn außerdem könnte er keine Uebereinstimmung mit sich hervorbringen, welches ihm doch absolut geboten ist.

Die Pflichten gegen das Ganze sind die höchsten und absolut gebotenen, oder unmittelbare und unbedingte Pflichten, dagegen sind die Pflichten gegen mich selbst mittelbare Pflichten, weil sie das Mittel unseres Wirkens zum Objekt haben, und bedingte Pflichten, weil sie die Bedingung betreffen, daß ich ein taugliches und geschicktes Mittel zum allgemeinen Zweck sei. Der Leib soll zur Tauglichkeit für alle mögliche Zwecke der Freiheit gebildet, die Erkenntniß meiner Pflicht aber als Endzweck aller meiner Erkenntniß, alles Denkens und Forschens festgesetzt werden.

Ich darf nicht selbstständig sein zum Nachtheil der Freiheit Anderer. Ich kann und darf nicht Alles sein und werden, weil es einige Andere sind, die auch frei sind. Ich muß den Andern ebenfalls als selbstständig betrachten, und darf ihn schlechthin nicht als Mittel für meinen Zweck gebrauchen. Ferner ist kein Unterschied zwischen der Pflicht der Selbstvertheidigung und der Vertheidigung Anderer; beides ist dieselbe Pflicht der Vertheidigung der Freiheit überhaupt. Es gilt als absolutes Verbot, nie unmittelbar auf den Leib des Andern einzufließen. Ein menschlicher Leib soll bloß abhängen vom Willen der Person, und schlechthin von keiner äußeren Kraft. Es ist Pflicht, den Andern nicht zum (immer schädlichen) Irrthum zu verleiten, ihn nicht zu belügen, noch zu betrügen, Versprechen zu halten, richtige

Erkenntniß bei Anderen zu befördern, ihnen die Wahrheit, die wir wissen, wirklich mitzutheilen. Es ist Pflicht, um den Affekt der Achtung in den Menschen zu entwickeln, ihnen etwas Achtungswerthes zu zeigen, durch sein eigenes gutes Beispiel. Es ist uns dadurch zugleich die höchste Publicität unserer Handlungen und Maximen geboten.

Ich darf die Freiheit vernünftiger Wesen nicht stören. Verändere ich aber die Produkte ihrer Freiheit, so störe ich dieselbe, denn diese Produkte sind ihnen Mittel zu weiteren Zwecken, und beraube ich sie dieser Mittel, so können sie den Lauf ihrer Causalität nach ihren entworfenen Zweckbegriffen nicht fortsetzen. Es ist daher Pflicht, das Eigenthumsrecht einzuführen, sich ein Eigenthum zu erwerben. Denn man kann sonst nicht frei handeln, ohne unablässig im Zweifel zu bleiben, ob man nicht die Freiheit des Anderen störe. Die Sorge, daß jedermann ein Eigenthum habe, kommt dem Staate zu. Der Strenge nach ist in einem Staate, wo auch nur Ein Bürger kein Eigenthum hat, überhaupt kein rechtmäßiges Eigenthum. Wer keines hat, hat auf das des Andern nicht Verzicht geleistet, und er nimmt es mit seinem vollen Rechte in Anspruch. Bis dies anerkannt wird, ist es Pflicht für jeden, den ihm bekannten Eigenthumslosen ein Eigenthum zu verschaffen, oder Wohlthätigkeit ist Pflicht, aber nur bedingte Pflicht, die nicht stattfinden würde, wenn der Staat seine Schuldigkeit thäte. Darf der Arme die Unterstützung erzwingen? Von dem Staate dürfte er sie allerdings erzwingen, wenn er könnte; es ist Zweck der Armen und Reichen, dahin zu arbeiten, daß endlich der Staat zur Erkenntniß und Ausübung dieser seiner Pflicht gebracht werde.

Ergibt sich das Weib aus Liebe dem Manne, so entsteht dadurch moralisch nothwendig eine Ehe. Dadurch, daß sie sich gibt, gibt sie sich ganz, mit allem ihrem Vermögen, ihren Kräften, ihrem Willen, und sie gibt sich auf ewig. So entsteht eine gänzliche Verschmelzung zweier vernünftiger Individuen in eins: unbedingte Hingebung von des Weibes Seite, Gelübde der innigsten Zärtlichkeit und Großmuth von des Mannes. Es sind über das eheliche Verhältniß keine Gebote anzugeben. Ist dasselbe, wie es sein soll, so ist es sich selbst sein Gebot; ist es nicht so, so ist es ein einziges zusammenhängendes Verbrechen, das der Verbesserung durch Sittenregeln ganz unfähig ist. Es ist Pflicht der Eltern, die Freiheit im Kinde zu schonen und zu begünstigen. Der Gehorsam der Kinder gründe sich aber nicht auf

die besondere Einsicht in die Güte desjenigen, was nun eben befohlen ist, sondern auf den kindlichen Glauben an die höhere Weisheit und Güte der Eltern überhaupt.

Der Beruf ist nicht nach Neigung zu wählen, sondern nach Pflicht. Das eigentliche Objekt des Vernunftzwecks ist immer die Gemeine vernünftiger Wesen. Entweder es wird auf dieselbe unmittelbar gehandelt, oder es wird gehandelt auf die Natur um jener willen. Das erste ist der höhere Beruf, das letzte der niedere. Die höheren Klassen sind der Geist des Einen großen Ganzen der Menschheit, die niederen die Gliedmaßen desselben. Derjenige Leib ist gesund, in welchem unmittelbar auf die Bestimmung des Willens jede Bewegung ungehindert erfolgt.

Der Beruf des Landbauern, Fabrikanten, Kaufmanns ist Unterstützung der Naturorganisation, Bearbeitung und Umtauschung ihrer Produkte. Dagegen ist der Beruf des Gelehrten die Erkenntniß, der Urstoff des geistigen Lebens. Unmittelbar auf die Verbesserung des Willens der Gemeine arbeitet die Kirche durch die Geistlichen als Volkslehrer. Zwischen dem Gelehrten (dem öffentlichen Verstand) und dem Volkslehrer (dem öffentlichen Willen) steht der ästhetische Künstler (der ästhetische Sinn als Vereinigungsband beider). Die Sicherung der rechtlichen Verhältnisse ist der Beruf des Staatsbeamten.

Die Gelehrten sind die Depositärs, gleichsam das Archiv der Kultur des Zeitalters. Der Gelehrte soll theils das Objekt der Kultur seines Zeitalters kennen, theils dasselbe weiter bringen. Strenge Wahrheitsliebe ist seine eigentliche Tugend.

Die allgemeine moralische Pflicht Aller, Alle moralisch zu bearbeiten, wird übertragen auf einen besonderen Stand, welcher im Namen Aller bildet. Er ist nothwendig Gelehrter in seinem Fach, muß aber stets so gehen, daß Alle ihm folgen können. Er hat den Zweifel, ob wol auch der Endzweck der Moralität überhaupt befördert werden könne, ob es einen Fortgang im Guten wirklich gebe, oder ob diese ganze Gesinnung nicht eine Schwärmerei sei, zu heben, und den Glauben, daß die Beförderung des Vernunftzwecks wohl möglich ist, und der Fortschritt zum Bessern nothwendig erfolgt, zu stärken.

Die schöne Kunst macht den transscendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen. Der schöne Geist erhebt diejenigen, die sich seinem Einflusse überlassen, so unvermerkt zu ihm, daß sie des Uebergangs

sich nicht bewußt werden. Auf dem transscendentalen Gesichtspunkt wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist. Aesthetischer Sinn ist Vorbereitung zur Tugend, bereitet ihr den Boden, und wenn die Moralität eintritt, so findet sie die halbe Arbeit, die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit, schon vollendet.

Der Regent setze, was das absolute Recht oder das Naturrecht erfodert, schlechthin durch, ohne Milderung und Schonung. Was nur das geschriebene, positive Recht fodert, setze er bloß in sofern durch, in wiefern er es für das fortdauernde Resultat des Willens der dabei Interessirten halten kann. Entstehen dagegen beim Unterbeamten, welcher streng an den Buchstaben des Gesetzes gebunden ist, Einsprüche gegen das positive Gesetz aus Gründen des Naturrechts, dann soll er freilich das erstere nicht durchsetzen, aber er soll dann unmittelbar gar nichts thun, sondern die Sache an die höchste Obrigkeit als gesetzgebende Gewalt verweisen. Uebrigens soll jedermann in den Angelegenheiten des Ganzen nicht nach seiner Privatüberzeugung, sondern nach gemeinschaftlicher Ueberzeugung handeln, und dabei seine Maaßregeln niemals so nehmen, daß es immer so bleibe, sondern so, daß es besser werden müsse. Völlig rechtswidrig ist nur diejenige Verfassung, welche den Zweck hat, alles so zu erhalten, wie es gegenwärtig (im Nothstaat) ist. Wenn aber der gemeinsame Wille ganz gegen die Verfassung des Staats ist, dann fällt der Nothstaat von selbst um, und es tritt eine vernünftigere Verfassung an seine Stelle.

Der Unterschied zwischen Fichte und Kant in der Ethik ist der, daß Kant das Moralgesetz zunächst und zuerst auffaßte als ein allgemeines, welches für alle Menschen gegen alle gelten könne, Fichte aber zunächst als ein nothwendiges, welches darum auch als allgemeine Regel für alle Vernunftwesen gelten müsse, weil in ihm das Wesen und die wahre Stellung der Vernunft den Trieben gegenüber ausgesprochen sei. Da nun in allen Vernunftwahrheiten (z. B. in der Mathematik) die Allgemeinheit immer aus der Nothwendigkeit fließt und nicht umgekehrt die Nothwendigkeit erst aus der Allheit der Fälle, die wir niemals zu übersehen im Stande sind, erst geschlossen wird, so steht fest, daß der Begriff der Nothwendigkeit überall der Grundbegriff, der Begriff der Allgemeinheit überall der von ihm abgeleitete ist, und daß daher überall, wo wir vom Nebenbegriff zum Grund-

begriff fortschreiten, wie Kant, wir dem Grundbegriff vermöge seines anfänglich klareren Nebenbegriffs erst nachspüren, daß aber überall, wo wir, vom bereits klar gewordenen Grundbegriff aus construirend, den Nebenbegriff als einen sich nun ganz von selbst verstehenden Folgesatz behandeln, wie Fichte, wir sicher sind, den Begriffen für immer ihre definitive und ursprüngliche Stellung gegeben zu haben. Von einem sachlichen Unterschiede zwischen der Kantischen und Fichtischen Doctrin kann daher (persönliche Einflüsse des Naturells bei der Behandlung des Individuellen abgerechnet) auf dem Boden der Sittenlehre eben so wenig die Rede sein, als auf dem der Wissenschaftslehre. Fichte that auf beiden Feldern nichts weiter, als daß er mit den endgültigen Begriffen, welche als Resultate aus den Kantischen Kritiken hervorgehen, systematischen und consequenten Ernst machte. Kant fand die Moral bei den Sensualisten, an die er anknüpfte, auf dem socialen Standpunkte des Wohlwollens Aller gegen Alle. Er behielt den Standpunkt bei, während er einen ganz entgegengesetzten Begriff, den Freiheitsbegriff, in ihn einführte. Fichte ließ den sensualistischen Standpunkt der gemüthlichen Socialität als einen zwar nicht falschen, wol aber untergeordneten, fallen, und stellte sich in den Standpunkt des alleinigen Freiheitsbegriffs als der Selbstständigkeit Aller. Daß ihm hierdurch der Standpunkt einer theils ascetischen, theils heroischen, inneren und äußeren Naturbeherrschung aufging, hat allerdings den Anschein eines frappanten Umschwungs, welcher jedoch gar keine andere wirkliche Veränderung in sich schließt, als wenn ich z. B. in der Musik in einem mit Nebentönen überladenen Akkorde die Nebentöne schweigen und nur die reinen Principaltöne fortklingen lasse.

Das Naturrecht.

Fichte's Naturrecht erschien ein Jahr früher (1796) als das Kantische (1797), mit dem es in den Principien als solchen zusammentrifft. Von Menschen, welche bei einander leben sollen, muß jeder seine Freiheit einschränken, so daß neben derselben auch Anderer Freiheit bestehen könne. Jeder muß daher bei seinem Eintritte in den Staat sich mit demselben über einen gewissen Umfang für seine freien Handlungen (Eigenthum u. s. w.) vergleichen. Wieviel nun jedem Individuum für sich zugestanden werden könne, läßt sich nur durch

den gemeinsamen Willen bestimmen nach der Regel, daß diese bestimmte Anzahl Menschen neben einander in dieser bestimmten Sphäre frei sein sollen, und sonach auf einen Einzelnen so und so viel kommen muß. In diesen Schranken müssen die Bürger, sofern ihre bloße Vernunft zur Einhaltung derselben nicht hinreicht, durch gesetzmäßigen Zwang erhalten werden. Dieser in Ermangelung eines Vernunftzwanges eintretende vertragsmäßige äußere Zwang ist die einzige Quelle einer executiven Gewalt oder Regierung, daher der eigentliche Zweck aller Regierung ist, die Regierung überflüssig zu machen, und auf einen Punkt in der Laufbahn des Menschengeschlechts hinzuarbeiten, wo alle Staatsverbindungen überflüssig sein werden, indem statt der Stärke und Schlauheit die bloße Vernunft als höchster Richter allgemein anerkannt sein wird. Das Leben im Staate gehört daher nicht unter die absoluten Zwecke des Menschen, sondern ist ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommnen Gesellschaft, und in sofern geht der Staat, ebenso wie alle menschliche Institute, welche bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus. (Vgl. Vorl. über die Bestimm. des Gel. 1794. S. 33.)

Ein wirkliches Abweichen von Kant tritt bei Fichte in der Anwendung des Rechtsprincips in sofern ein, als er die Trennung der legislativen von der executiven Gewalt, welche Kant unbedingt fodert, dahin beschränkt, daß in der Civilgesetzgebung eine solche nicht stattfinden dürfe, und nur in Beziehung auf die Staatsverfassung oder Constitution im Allgemeinen jeder Staatsbürger seine Stimme geben, und dieselbe durch absolute Einstimmigkeit festgesetzt werden müsse. Fichte sieht die Civilgesetzgebung als einen bloßen Zweig der Ausübung des Rechts an, gleichsam als einen Inbegriff nebensächlicher Maaßregeln, welche man der Weisheit der selbstgewählten Lenker des Staatsschiffs überlassen dürfe, ähnlich etwa wie man den Heerführer nur für eine zweckgemäße Kriegführung überhaupt in Pflicht nimmt, aber die Mittel zu diesem Zweck, die Aufstellung des Heeres, die Befehle zum Marschiren, die Verpflegung der Truppen u. s. f. seiner Weisheit und Vorsicht überläßt. Fichte will einen aus voller Willkühr des Volks nach absoluter Kopfzahl gewählten Dictator mit unumschränkter Gewalt, und setzt dadurch die im Repräsentativsystem sich fortwährend bethätigende Spontaneität jedes Einzelnen zum todten Knalleffekt eines einmaligen Wahlakts nach der allgemeinen Kopfzahl

herab. Dieses Umschlagen in Dictatur aus Uebertreibung des radicalen Standpunkts ist keine glückliche, jedoch eine sehr natürliche Wendung des Gedankens, welche auch im thatsächlichen Gange der Weltbegebenheiten ihres gleichen findet, wie z. B. im Uebergange der Revolutionsphasen von Robespierre auf Bonaparte, von Lamartine auf Cavagnac, von den Gracchen auf Cäsar u. s. f. Während Kant als ein innerlich entschiedener Republikaner seine Doctrin nur mit paßlicher Accommodation an vorhandene Verhältnisse gab, wurde Fichte, welcher seine Doctrin mit dem absoluten Umsturz alles Vorhandenen begann', zum Herold der Dictatur.

Es ist die Aufgabe des Staatsrechts, einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sei, daß er ein anderer sei als der gemeinsame Wille, oder in welchem Privatwille und gemeinsamer synthetisch vereinigt seien. Dies läßt sich nur bewerkstelligen durch einen Staatsbürgervertrag auf einen ausdrücklichen in der Sinnenwelt zu irgend einer Zeit wahrzunehmenden, und nur durch freie Selbstbestimmung möglichen Akt Aller, worin der ganze künftige Wille sich in Einem Momente vergegenwärtige, oder worin auf einmal für das ganze künftige Leben gewollt werde. Ein solcher geäußerter gemeinsamer Wille heißt Gesetz, worin theils bestimmt ist, wie weit die Rechte einer jeden Person gehen sollen (bürgerliche Gesetzgebung), theils wie der sie Verletzende bestraft werden solle (peinliche Gesetzgebung). Wenn nun dieser gemeinsame Wille mit einer Uebermacht versehen wird, gegen welche die Macht jedes Einzelnen unendlich klein ist, so heißt er die Staatsgewalt, in welcher sich das Recht, zu richten, und das Recht, die gefällten Rechtsurtheile auszuführen, vereinigt.

Damit nun die Sicherheit hergestellt werde, daß die vollziehende Gewalt wirklich nichts vollziehe, als das durch die Gesammtheit gegebene Gesetz, muß sie eine solche sein, deren Existenz überhaupt abhängt von ihrer richtigen Aeußerung in jedem einzelnen Falle, wofür durch ein Fundamentalgesetz des Bürgervertrages zu sorgen ist. Daher müssen die Personen, denen die Gemeine die Verwaltung der öffentlichen Macht überträgt, ihr über die Anwendung derselben verantwortlich bleiben, oder die Gemeine muß das Ephorat, d. h. das Recht der Aufsicht und Beurtheilung, wie die executive Macht verwaltet werde, als ein unveräußerliches für sich selbst behalten. Unter dieser Voraussetzung ist jede Regierungsverfassung rechtsgemäß und

vernünftig, welche der ursprüngliche Wille der Gemeine sich selbst gibt, sei dieselbe Monarchie, Republik, Autokratie, Wahlreich u. s. w. Die Rechtslehre verlangt nur, daß die exekutive Gewalt vom Volke getrennt werde, das Volk aber das Ephorat über dieselbe behalte. Dies geschieht so, daß das Volk durch die Constitution im voraus auf einen bestimmten Fall als Gemeine erklärt wird. Die Gemeine muß nie ohne Noth zusammengerufen werden: sobald es aber Noth thut, muß sie sogleich beisammen sein, und sprechen können und wollen. Dies ist der Fall, wenn das Gesetz irgend einmal offenbar nicht gewirkt hat, wie es sollte. Für die Beurtheilung, ob ein solcher Fall eingetreten sei, ist eine besondere Gewalt durch die Constitution zu errichten, welche die fortdauernde Aufsicht über das Verfahren der öffentlichen Macht hat, die Ephoren. Die Ephoren haben keine exekutive, wohl aber eine absolut prohibitive Gewalt, allen Rechtsgang von Stund an aufzuheben und die öffentliche Gewalt gänzlich und in allen ihren Theilen zu suspendiren, was man das Staatsinterdikt nennen kann. Durch dieses werden die bisherigen Verwalter der exekutiven Macht für bloße Privatpersonen, und alle ihre Befehle, Gewalt zu gebrauchen, für Rebellion erklärt. Die Ankündigung des Interdikts ist zugleich die Zusammenberufung der Gemeine. Die Gemeine übernimmt nun das Richteramt zwischen den Ephoren und der exekutiven Macht. Der verfällte Theil, es seien die Ephoren oder die exekutive Macht, ist des Hochverraths schuldig. Was hiebei dann noch außerdem die Gemeine aufs neue beschließt, wird constitutionelles Gesetz für die Zukunft, und alles kehrt in seine alte Bahn zurück.

Man wird den Despotismus der Fichtischen Staatsverfassung am passendsten bezeichnen, wenn man ihn eine gesetzlich organisirte Revolution nennt. Er unterscheidet sich vom gemeinen Despotismus dadurch, daß er die convulsivischen Bewegungen, welche beim letzteren in Gestalt von Revolutionen regellos erfolgen, einer gesetzlichen Vorherbestimmung unterwirft. Dieser convulsivische Staatsproceß ist jedoch keineswegs die Bestimmung der Menschheit, vielmehr als ein bloßer Nothstand in einem an Vernunft und Bildung noch nicht erstarkten Menschengeschlechte anzusehen. Für die dereinstige Zeit wirklich eintretender Vernunftbildung ist das Aufhören aller durch militärischen Zwang herrschenden Staatsverfassung als der allein vernunftgemäße Zustand zu erwarten. Wie ein solches Aufhören alles Ge-

waltstaats, als ein tausendjähriges Reich der Vernunft oder organisirte Anarchie, näher betrachtet aussehen würde, darüber enthalten die im Sommer 1813 an der Universität zu Berlin gehaltenen Vorträge über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftreiche folgende Andeutungen. (Die Staatslehre Berl. 1820. S. 289 ff.)

Es wird durch steigende Bildung und Ueberdruß am Krieg irgend einmal irgendwo im Reiche des Christenthums die hergebrachte Zwangsregierung allmählig einschlafen, weil sie durchaus nichts mehr zu thun findet. Was der gute und wackere Mensch schon jetzt kann, und wovon es unter uns nicht an Beispielen fehlt, dem Richter, der Polizei und aller nöthigenden Gewalt mit sich gar kein Geschäft zu machen, das werden sie dann Alle so halten, und so wird denn die Obrigkeit Jahr aus Jahr ein kein Geschäft finden. Die Angestellten werden sich drum ein anderes suchen: und es ist zu hoffen, daß der Uebrigbleibende, der etwa durch Geburt für diesen Platz sich bestimmt hält, müde werden wird, eine Prätension fortzusetzen, von der kein Mensch außer ihm mehr Kunde nimmt. So wird der dermalige Zwangsstaat ohne alle Kraftäußerung gegen ihn an seiner eigenen durch die Zeit herbeigeführten Nichtigkeit ruhig absterben, und der letzte Erbe der Souverainetät, falls ein solcher vorhanden, wird eintreten müssen in die allgemeine Gleichheit, sich der Volksschule übergebend, und sehend, was diese aus ihm zu machen vermag. Unter der Volksschule aber werden die dann theokratisch ohne alle Gewalt und Zwang, durch den bloßen Einfluß auf die menschlichen Ueberzeugungen herrschenden centralen Bildungsanstalten verstanden, in denen der Lehrstand aus seiner Mitte denjenigen oder diejenigen zu friedlichen Herrschern zu ernennen hat, welche sich als den höchsten Verstand ausgesprochen haben durch die That. Denn soll in einem Volke ein rechtmäßiger Oberherr möglich sein, so muß es in diesem Volke Lehrer geben, und nur aus ihnen könnte der Oberherr gewählt und errichtet werden. Denn der einzige, der wahrhaft von Gottes Gnaden ist, ist der gemeingültige wissenschaftliche Verstand, und die einzige äußere Erscheinung dieser Begnadigung ist die That des wirklichen, mit Erfolge gekrönten Lehrens.

Die erste Erforderniß wäre dann, daß Alle aufgenommen würden in die gleiche, Allen gemeinschaftliche Erziehung, welcher Jeder, als Bürger dieses Reiches, schlechthin bedürfte. In dieser Erziehung würde

es sich zeigen, welche Individuen mit dem Oberflächlichen sich begnügen, und welche die höheren Gründe der Erkenntniß für sich fordern. Hierdurch würde sich sogleich entscheiden, wer edler oder unedler geboren ist, durch eine Thatsache, welche der Stand der Lehrer nicht macht, sondern nur nimmt, wie sie sich gibt. Die auf diesen Thatsachen ruhende Eintheilung in Stände und Klassen, und zu welchem derselben jedes Individuum für seine Person gehöre, würde ganz allein auf der letzten und inappellabeln Entscheidung des Lehrerstandes beruhen, welche dieser, daß sie nämlich nach seinem besten Wissen und Gewissen gemacht sei, auf sein Gewissen nehmen müßte.

Alle ohne Ausnahme, die geboren werden, sollen erzogen werden zur Fähigkeit, den Willen Gottes an sie klar einzusehen. Die Einsicht, daß der Mensch unter dem Willen Gottes stehe, und daß er ohne den Gehorsam gegen diesen (das reine ethische Pflichtgesetz) nichts sei, ist die des Christenthums, oder auch, welches in diesem Zusammenhange gleichgeltend ist, der Wissenschaftslehre. Die Erziehung des Menschen abgerechnet, bleibt dem Menschen als Auftrag des göttlichen Willens übrig die Unterwerfung der äußeren Natur. In dieser Naturunterwerfung müßte daher im Plane Gottes Jedem, den er nicht zur Erziehung bestimmt, sein Platz angewiesen werden, und diesen müßte Jedweder erkennen. Es bedarf eines Verstandes, der die Gesammtarbeit an der Natur übersieht, und jedesmal den Punkt erkennt, wie in der Unterwerfung derselben regelmäßig fortgeschritten werden müsse, und der Gesammtkräfte, die unter der Anleitung jenes Verstandes arbeiten. Von ihm aus müßte außer jener religiös sittlichen Bildung Allen mitgetheilt werden ein bestimmtes Bild und eine Uebersicht des dermaligen Geschäfts der Freiheit an der Natur, als des zweiten Grundbestandtheils der allgemeinen Menschenbildung. Wird ihr Verstand durch dasselbe befriedigt und beruhigt sich dabei, so wird er angewiesen, an dem gemeinsamen Geschäfte, wie es bis jetzt vorliegt, seinen Antheil zu nehmen. Wird das gegebene Bild ihm schöpferisch für ein höheres, so wird dadurch bewiesen der göttliche Ruf an dieses Individuum, den Fortgang und die Erweiterung der Verstandesherrschaft zu leiten. Die Erzieher aber organisiren sich in sich selbst und durch Ernennung unter sich zu einem Regenten- und Lehrer-Corps.

Hiermit würde das Reich Gottes (das Himmelreich) wirklich dargestellt sein in der Welt. Jesus, d. i. die von ihm zuerst eingeführte

und durchgesetzte Freiheit des Hingebens an Gott, würde dann wirklich herrschen. Die Natur würde fortschreitend unterworfen, bis sie keinen Widerstand mehr leistete dem reinen Begriff, sondern dieser unmittelbar, wie er ist, heraustäte in die Erscheinung. Dann wäre die Natur in ihr selbst aufgehoben, indem der Mensch, durch sein bloßes Sein, nichts Anderes wollte als was Gott will. Dann wäre der Sohn, durch welchen bisher der Vater regierte, unterthan und aufgegangen im Vater, der nun allein und unmittelbar durch sich, und ohne Zuthun eines Sohnes, als des die Freiheit bestimmenden, regierte. Die Heiligen aber, welche mit Jesu regieren tausend Jahre, wären die Regenten und Lehrer in diesem Reiche.

Würde dann späterhin ein Volk, in welchem die Theokratie schon feste Wurzeln gefaßt, mit Krieg überzogen, so ist keine Frage, ob nicht dieses Volk eben so gegen den äußeren Feind stehen würde mit gemeinschaftlicher Kraft als Ein Mann, wie es gegen den inneren Feind, die Natur, immerfort stünde, und ob es nicht bei seiner überwiegenden Naturkenntniß, Kunstfertigkeit und gottbegeistertem Muthe entschiedener Sieger sein würde. Wenn nicht Anderes, so würde dies die übrigen christlichen Völker anreizen, ihm nachzufolgen, und von ihm die Bedingungen seiner Verfassung und die Verfassung selbst sich anzueignen: und so würde sie denn allmählig sich über alle Völker des Christenthums verbreiten, damit endlich so das ganze Menschengeschlecht auf der Erde umfaßt würde durch einen einzigen innig verbündeten christlichen Staat, der nun nach einem gemeinsamen Plane besiegte die Natur, und dann beträte die höhere Sphäre eines anderen Lebens.

Die Religionslehre.

In der Kritik der Offenbarung (1792) wird der religiöse Glaube auf das Kantische Postulat gegründet. Das moralische Gesetz gibt dem Triebe nach Seligkeit ein Recht, seine Befriedigung zu fordern. Das Sittengesetz selbst muß, wenn es sich nicht widersprechen und aufhören soll ein Gesetz zu sein, dieses von ihm ertheilte Recht behaupten. Das kann es nicht in Wesen, die von der Natur leidend afficirt werden, sondern nur in einem solchen, welches die Natur durchaus selbstthätig bestimmt, in welchem moralische Nothwendigkeit und absolute

physische Freiheit sich vereinigen. So ein Wesen nennen wir Gott. Eines Gottes Existenz ist mithin eben so gewiß anzunehmen, als ein Sittengesetz. Daß Gott sich uns als moralischen Gesetzgeber angekündigt habe, läßt sich auf zweierlei Art denken, nämlich daß es entweder in uns, als moralischen Wesen, in unserer vernünftigen Natur, oder außer derselben geschehen sei. Eine Religion, die sich auf das erste Princip gründet, ist Naturreligion; eine solche, der das zweite zum Grunde liegt, geoffenbarte Religion. Die Menschheit kann nämlich so tief in moralischen Verfall gerathen sein, daß sie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen ist, als durch die Religion, und zur Religion nicht anders, als durch die Sinne: eine Religion, die auf solche Menschen wirken soll, kann sich auf nichts anders gründen, als unmittelbar auf göttliche Autorität. Und da Gott durch das Moralgesetz bestimmt ist, die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralischen Mittel zu befördern, so läßt sich erwarten, daß er sich auch dieses Mittels bedient haben werde, wenn es physisch möglich ist. Zwar ist jedes Volk, das nur in gesellschaftlicher Vereinigung lebt, nicht ohne allen moralischen Sinn. Aber dabei ist es doch allgemeine Gewohnheit, sich dieses Gefühls nicht sowohl als Bestimmungsgrundes der eigenen Handlungen, als vielmehr bloß und lediglich als Beurtheilungsprincips der Handlungen Anderer zu bedienen. Man geht darin so weit, eine Aufopferung, eine Verleugnung des Eigennutzes für die Pflicht sich als lächerliche Thorheit anzurechnen und sich derselben zu schämen; verfährt auch wohl so consequent, es auch dem Anderen für eben das anzurechnen, wofern man nicht etwa selbst persönlich dabei interessirt, und durch die Pflichtverletzung des Andern an seinem eigenen Vortheile gekränkt worden ist. Nur im letzteren Falle erinnert man sich, daß es Pflichten gibt, und dies macht denn die Entwickelung dieses Begriffes, wo wir ihn mit herrschender Sinnlichkeit vereinigt antreffen, sehr verdächtig. Wenn es daher auch weit ehrenvoller für die Menschheit sein würde, wenn die Naturreligion hinlänglich wäre, sie in jedem Falle zum Gehorsam gegen das Moralgesetz zu bestimmen, so stimmt doch eine solche Annahme nicht mit den Zuständen der Wirklichkeit überein. Denn die Gefühle der Erhabenheit und Ehrfurcht, worauf Naturreligion (als der Zweck) sich gründet, sollen erst durch die sinnliche Religion (als das Mittel) entwickelt werden. Diese beginnt da-

her ganz richtig damit, Bewunderung für die Größe des übermächtigen Herrn der ganzen Natur zu erwecken, um zuerst nur Aufmerksamkeit auf die weiter vorzulegenden Motive des moralischen Gehorsams hervorzubringen. Was nun die nähere Beschaffenheit einer geoffenbarten Religion betrifft, so läßt sich darüber a priori die Bestimmung aussprechen, daß dieselbe, so gewiß sie wirkliche Offenbarung ist, keine der moralischen oder Natur-Religion widersprechende Bestimmungen in sich enthalten kann. Jede Offenbarung also, die sich durch unmoralische Mittel angekündigt, behauptet, fortgepflanzt hat, ist sicher nicht von Gott. Diejenige Offenbarung aber, die sich keiner anderen, als moralischer Mittel zu ihrer Ankündigung und Behauptung bedient hat, kann von Gott sein. Jede Offenbarung muß uns Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen, und nur von derjenigen, deren Zweck das ist, können wir aus moralischen Gründen glauben, daß sie von Gott sei. Jede Offenbarung also, die uns durch andere Motive, z. B. durch angedrohete Strafen oder versprochene Belohnungen zum Gehorsam bewegen will, kann nicht von Gott sein. Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral, das mit dem Princip der praktischen Vernunft übereinkommt, und lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich davon ableiten lassen, kann von Gott sein. Jede Offenbarung, welche zweideutige oder wohl gar offenbar schlechte Handlungen als gute rühmt, und Leute, die dergleichen verrichtet haben, als Muster anpreiset, widerspricht dem Moralgesetze und dem Begriffe von Gott, und kann folglich nicht göttlichen Ursprungs sein.

Es ist lehrreich, sich die verschiedenen Phasen genau zu construiren, welche von diesem Anfange her der Gottesbegriff in der Folge bei Fichte nahm. Was man gewöhnlich als eine spätere Umänderung des Fichtischen Systems und eine größere Annäherung desselben an Schellingsche Begriffe zu bezeichnen pflegt, beruhet auf nichts weiterem, als auf dieser langsamen und allmähligen Weiterentwickelung der Kantischen Gottesidee bei Fichte, wobei jedoch die Principien und Grundanschauungen seines Systems, welche den Inhalt der Wissenschaftslehre und der Sittenlehre bilden, fortwährend dieselben blieben.

Die Kantische Gottesidee besteht in der Durchdringung zweier Faktoren, nämlich der vollkommenen Glückseligkeit mit der vollkommnen Tugend als der Würdigkeit zu jener. In ihr sind daher vollkommnes Glück oder summum bonum und absolute ihr eigenes Gesetz hin-

dernißlos vollziehende Vernunft als identisch gesetzt. Sowohl die hindernißlose Vollziehung, als die Verbindung derselben mit dem entsprechenden Heil setzt als Postulat eine Herrschaft über die ganze Natur oder Allmacht. Allmacht in Identität mit absoluter Vernunft und Seligkeit, und in Folge dessen eine angemessene Proportion beider Faktoren gegen einander in ihren sämmtlichen niederen Graden — dies ist es, was die praktische Philosophie einzig unter der Gottheit verstehen kann. Alles übrige sind entweder Zuthaten oder Accommodationen. So lange nun die praktische Philosophie, wie bei Kant, ohne allen genaueren Zusammenhang mit der theoretischen dastand, konnte man sich in solchen Accommodationen breit und gemächlich ergehen, und Kant selbst hat von dieser Freiheit manchmal einen recht bequemen Gebrauch gemacht. Als aber durch die strengere und compaktere Gliederung des Systems bei Fichte der praktische Theil mit dem theoretischen in eine höchst enge Verbindung trat, mußte dieses saloppe und fahrlässige Wesen in Benutzung einer hergebrachten religiösen Terminologie völlig aufhören. Indem sich nun diese Consequenz innerhalb des Systems ruckweise vollzog, bot diese Bewegung den Augen der Uneingeweiheten den scheinbaren Anblick einer mehrmaligen radicalen Umänderung desselben dar.

In der Kritik der Offenbarung steht der Gottesbegriff noch isolirt, wie bei Kant, und erzeugt dadurch den Anschein, als ob er sich auf ein vom Ich gänzlich abgetrenntes Subjekt beziehe. Daß dieser Anschein (der sogenannte Theismus) ein falscher sei, mußte sofort nach der Construktion der Wissenschaftslehre einleuchten. Nachdem durch dieselbe war eingesehen worden, daß außerhalb des Ich nur zum Schein, nicht aber in Wahrheit irgend etwas gesetzt werden könne, konnte die Gottheit zwar noch immer in Beziehung auf das endliche und scheinbare, aber durchaus nicht mehr in Beziehung auf das wirkliche und absolute Ich als transscendent angesehen werden, d. h. mit andern Worten, die den Begriff der Gottheit ausmachende Einheit der höchsten Glückseligkeit und vollendeten Pflichterfüllung fiel nun nicht mehr über das Ich in ein Jenseits hinaus, sondern fiel in das Ich selbst hinein, zwar nicht in das erscheinende, wohl aber in das absolute Ich, und die Proportion zwischen der Kette aller Grade der Glückseligkeit und der Kette aller Grade der Pflichterfüllung, welche wir nach religiösem Gefühl in einem größeren Zusammenhange der

Dinge erwarten, erschien nun nicht mehr als eine von außen ans Ich herangebrachte, sondern als eine im Grundverhältniß des absoluten zum erscheinenden Ich gesetzlich begründete moralische Weltordnung. Wenn die Zeitgenossen über eine solche Wendung des Begriffs als über etwas durchaus Neues und Unerhörtes erstaunten, so bewiesen sie dadurch nur, daß sie dem eigentlichen Gehalt des Kantischen Postulats wenig auf den Grund gedrungen waren. Sie erkannten den lebendigen Leib der Idee, nachdem er seinen bisher üblichen Kleiderputz von sich geworfen, in seiner göttlichen Nacktheit nicht wieder, ein Beweis daß sie sich bisher mehr an die Kleider, als an die Sache gehalten hatten. Anstatt den centnerschweren Inhalt eines Glaubens an eine moralische Weltordnung, d. i. einer Zuversicht auf die Einerleiheit von Pflicht und Glück gegen alle Erfahrung und trotz aller Erfahrung, bis in seine Tiefe durchzudenken, empfand man nur den Schmerz, sich vom mythologischen Bilde einer Gottheit, welche nicht Ich sei, einer dem Ich transscendenten Gottheit, lossagen zu sollen. Die Gottheit als eine moralische Weltordnung zu definiren, wurde allgemein als ausgesprochener Atheismus aufgenommen, und Fichte mußte trotz aller gewaltsamen Gegenbemühungen, die er machte, am Ende einsehen, daß auf diesem Wege nicht durchzukommen sei, und daß eine andere Darstellungsweise begonnen werden müsse, sollte nicht der Inhalt des religiösen Postulats über einem nicht zu hebenden Mißverständniß zu Grunde gehen.

Der Idealist darf nie vergessen, daß die Worte, welche er in die Welt hineinspricht, niemals zunächst im Sinne des Idealismus, sondern immer in dem des vorwissenschaftlichen Realismus, verstanden werden. So ging es mit der Idee der Gottheit als moralischer Weltordnung. Eine Weltordnung ist dem s. g. gesunden Menschenverstande eine in der Welt vorkommende Anordnung. Die Welt ist die vorausgesetzte Substanz, die Ordnung darin das Attribut, und so wird die Gottheit zu einem Attribute an der Weltsubstanz. Daß Fichte ganz im Gegentheil sich die moralische Weltordnung als das substanzielle Gesetz im absoluten Ich und die Welt oder Erscheinung als ein bloßes Accidens und Phänomen an jenem Grundgesetz dachte, daß er (wie er sich hierüber in einem Brief an Jacobi ausdrückte) nicht einen ordo ordinatus, sondern einen ordo ordinans darunter verstand, ein Gesetz, das eins ist mit seiner ausführenden Thätigkeit, und folglich selbst in sich lauter Thätigkeit und schaffendes Leben ist,

dies konnte den bösen Zauber nicht heben, welcher sich über das Verständniß seiner Philosophie verbreitete, seit jenes unheilschwangere Wort einmal seinen Lippen entflohen war. Fortan gab es nur einen einzigen Weg, den Schaden wieder gut zu machen, nämlich die Wahl einer neuen Darstellungsweise, welche die Gottheit sogleich als moralische ihr eigenes Gesetz vollziehende Thätigkeit an die Spitze des ganzen Systems stellte, und dadurch den theoretischen mit dem praktischen Theile desselben völlig zu Einem Gedanken verschmolz. So entstand dann die dritte und letzte Fassung des Religionsbegriffs, wie wir sie in der Anweisung zum seligen Leben (1806) auf mehr populäre Art, und in den Vorlesungen über die Thatsachen des Bewußtseins (1810) nach strenger Methode niedergelegt finden.

Fichte nannte nun die Urthätigkeit, welche ihr eigenes Gesetz und zugleich Vollstreckerin ihres Gesetzes ist, das Sein schlechthin oder das Eine, auch das Ur- oder Grundleben. Seine Thätigkeit ist das in der Entwicklung der Menschheit sein eigenes reines Gesetz vollziehende autonome oder moralische Denken, das Princip der Freiheit. Das absolute Leben denkt in allem Denken, und alles Denken der Individuen ist Theilnahme am absoluten Leben oder an der Thätigkeit des Einen und Allgemeinen, daher Vernichtung der Individualität. Nicht das Individuum durch sich selbst und seine Kraft denkt, sondern nur als Eins und mit Vernichtung seiner Individualität denkt es. Denn es ist die Thätigkeit des schlechthin Allgemeinen, das Eine und allgemeine Denken, welches in ihm denkt.

Wer fähig ist, die Eine Grundidee des ganzen Fichtischen Denkens in ihrer consequenten Tiefe zu ergreifen, dem kann es durchaus nicht entgehen, daß in dieser letzten Wendung der Sache sich nur der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre in einer gemeinfaßlicheren Darstellung vorfindet. Das absolute Ich, d. h. das in allen Individuen gleicherweise Ich seiende Ich ist reine sich selbst setzende Thätigkeit oder reines Denken, und was in allen Individuen denkt, ist nichts anderes, als diese allgemeine Thätigkeit, welche in allen gleicherweise zu sich selbst Ich sagt, und sobald sie in ihrer Reinheit hervorbricht, sich als Willensfreiheit oder moralische Autonomie ankündigt. Alles, was die Vernunft spricht, ist daher immer im Sinn und Geist Aller, im Sinn einer allgemeinen Nothwendigkeit gesprochen. Oder das autonome Denken ist derjenige Theil im erscheinenden Ich, welcher dem

absoluten oder freien Ich angehört oder in welchem das absolute Ich sich selbst affirmirt, während das egoistisch Trennende zwischen den verschiedenen Ich die Anschauung und ihr letzter Grund, das Streben des Naturtriebes, ist. Betrachtet man nun das absolute Ich im Verhältniß zu den aus ihm hervorgehenden autonomischen Handlungen freier Individuen, so erscheint dasselbe als das moralische Gesetz selbst in den Individuen und zugleich als dessen Vollstrecker in ihnen allen. Die moralische Thätigkeit innerhalb einer Gemeine freier Individuen ist daher der reine Abriß oder Schema der absoluten Thätigkeit selbst an dem von Anschauungen bedingten freien Thun der Individuen, Schema reiner Thätigkeit oder Schema Gottes.

Da das Schema Gottes bedingt ist durch die Anschauung, so hat die Anschauung die Bedeutung, eine Sichtbarmachung des Schemas göttlichen Lebens zu sein. Da eine andere Realität, als dieses Schema, in der ganzen Anschauungssphäre nicht gefunden wird, so ist dieses der einzig denkbare Endzweck ihrer Existenz. Die Natur ist vorhanden, damit dieser Endzweck angeschaut werde, und sie ist selbst nichts weiter, als die Anschaubarkeit dieses Endzwecks. Gottes Wesen, wie es in ihm selbst ist, äußert sich in der Anschauung des ewigen Endzwecks. Das Leben ist Bild Gottes, so wie er ist schlechthin in sich selbst. Als formales Leben aber in der Erscheinung ist es das unendliche Streben, wirklich zu werden dieses Bild Gottes, das es aber, eben darum, weil dieses Streben unendlich ist, nie wird. In der wirklichen That ist es immerfort die in diesem Zeitmoment mögliche nächste Bedingung des Werdens dieses Bildes.

Folglich denkt das Eine und allgemeine Denken allenthalben, wo es ist und denkt, eine ins Unendliche mögliche, in der Wirklichkeit aber begrenzte und durchaus im Ganzen, so wie in den Theilen bestimmte Gemeine von Individuen. Dieses Denken ist durchaus auf keine Wahrnehmung gegründet, sondern ist ein absolut apriorisches Denken, das der Wahrnehmung Gesetze vorschreibt, und sich in Beziehung auf die Anschauung entäußernd verhält. Die Natur ist nichts weiter, als der durch absolutes Denken gebildete Gegensatz gegen die absolute Kraft des freien und geistigen Lebens, nothwendig gebildet, um diese Kraft, die für sich schlechthin unsichtbar ist, sichtbar zu machen. Es darf daher das an sich unerkennbare, von sich, durch sich und in sich bestehende absolute Sein schlechterdings nicht mit dem

Natursein verwechselt werden. Die Natur ist vielmehr bloße Schranke, dem Ich untergeordnet und sein reines Produkt. Aber ebenso wenig ist dieses die Natur durch seinen Anschauungsproceß hervorbringende individuelle Ich das absolute Sein. Sondern der Anschauungsproceß des individuellen Ich, an welchem die Erscheinung der Natur hängt, ist das Mittel, vermöge dessen das an sich unerkennbare Absolute seinen wirklichen und wahrhaften Inhalt als sittliches Denken oder Schema Gottes erscheinend macht.

Das Leben ist die Anschaubarkeit des Endzwecks. Als solche kommt es in zwei durch einander bedingten Formen vor, einerseits als die durch den Endzweck bestimmte ewige Natur, welche zufolge ihrer Bestimmung eine unendliche Reihe von Welten schafft, andererseits als die durch denselben Endzweck bestimmte individuelle Freiheit. Hierdurch ist in jedem Individuum gesetzt Naturtrieb, sittliche Bestimmung und die zwischen beiden schwebende freie Selbstbestimmung, welche durch sich selbst in eigener faktischer Vernichtung des Individuellen zum absoluten Willen zu steigern ist, wodurch die individuelle Form in ihrer Bestimmtheit, d. h. die Summe der Individuen den Untergang aller möglichen Welten überlebt.

Was Gott wirklich an und in sich ist, erscheint in der Anschauung; diese drückt ihn ganz aus, und er ist in derselben, wie er innerlich ist in ihm selbst, nämlich als die mit der Anschauung verknüpfte Freiheit. Das Leben drum in seinem eigentlichen Sein ist Bild Gottes, so wie er ist schlechthin in sich selbst. Denn sein Wesen, so wie es in ihm selbst ist, äußert sich in der Anschauung des ewigen Endzwecks.

Das Wissen ist nicht ein bloßes Wissen von sich selbst, sondern es ist ein Wissen von einem Sein, nämlich von dem Einen Sein, das da wahrhaft ist, von Gott. Nur kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an nothwendigen Formen des Wissens.

Was außer Gott ist, löset sich auf in bloße Anschauung, Bild, Wissen (wie denn außer Gott sein eben heißt Anschauung Gottes sein), und es ist in demselben schlechthin keine Spur oder Funken vom eigentlichen Sein, welches durchaus in Gott bleibt. Die Theorie des Begreiflichen ist daher, da Gott unbegreiflich ist, durchaus nur die Theorie des Wissens oder die Wissenschaftslehre, indem es außer Gott nichts gibt, denn das Wissen. Dieses Wissen ist das Princip der

Aufnahme der Anschauung (des Schema Gottes) in die Form des Werdens. So ist es Leben oder absolutes Vermögen zu bilden oder zu schematisiren.

In der Anschauung wird entweder die Freiheit vorausgesetzt, und das Produkt der Anschauung durch diese hindurch angesehen, so entsteht dadurch die unendliche Anschauung des Endzwecks, die Ansicht der sittlichen Welt. Oder die Freiheit wird in der Anschauung nicht vorausgesetzt, und das Produkt der Anschauung durch das Hindurchgehen durch jene nicht bestimmt, so entsteht die Anschauung der unendlichen Natur, welche Natur hier selbst in Anschauung sich auflöset und als eine Form derselben erscheint.

Endlich kann die Freiheit selbst, das Princip als solches, das in der vorigen Grundanschauung verborgen blieb, durch die Freiheit schematisirt und zum Bewußtsein erhoben werden: so entsteht die Anschauung des Ich als eines freien, frei in Beziehung auf den Endzweck, der für dasselbe nun zum Gesetz wird.

Obgleich wir daher niemals Gott, wie er in sich selbst und außerhalb seiner Offenbarung im Anschauungsprocesse ist, begreifen können, so können wir doch unser eigenes Sein zu seinem Sein immer mehr hinaufläutern, und ihn durch Erhöhung unserer moralischen Thätigkeit, welche ein Theil oder Ausfluß seiner selbst ist, uns zur lebendigen Erfahrung bringen. Denn so weit im Individuum der sittliche Trieb sich stärkt, so weit steigt es aus dem Anschauungsproceß der Natur durch einen Akt der Selbstvernichtung seiner Individualität in die reine Thätigkeit des Urseins als in das göttliche Ebenbild hinauf.

Hiermit war der Uebergang des Kantischen Religionsbegriffs aus dem Theismus in den Pantheismus vollzogen, und von nun an nicht wieder rückgängig zu machen. Jedoch war dieses, wie wohl zu bemerken ist, nicht der moderne Pantheismus der Immanenz, welcher außer Natur und Weltgeschichte kein Drittes kennt. Sondern hier gibt es noch immer ein Drittes, Vorausgesetztes, sowohl der Natur als der Weltgeschichte Transscendentes, gleichsam eine Säule der Welt, welche nur, insofern sie sich zur Anschauung entäußert, in die Erscheinung oder Immanenz tritt, sofern sie aber aller Entäußerung vorangeht, transscendentes Princip bleibt, verwandter zwar dem bewußten Individuum, als dem unbewußten Naturgrunde, aber weder mit diesem noch mit jenem vertauschbar. Dies möge der Pantheismus der Transscendenz heißen.

Dieser transscendente Pantheismus des späteren Fichtischen Systems ist absoluter oder radikaler Idealismus, aber nicht in aufgedeckter, sondern in zugedeckter Gestalt. Die Wissenschaftslehre hingegen stellt den radikalen Idealismus in offener und aufgedeckter Gestalt vor Augen. In sofern nämlich, als in der Wissenschaftslehre die Thätigkeit des transscendenten Subjekts, in sich selbst und vor seiner Entäußerung, als Thätigkeit des reinen Setzens (als Denkthätigkeit) definirt wird, während in der Religionsphilosophie diese offene Erklärung mit einer gewissen Scheu vor dem populären Auffassungsvermögen der im natürlichen Realismus befangenen Menge verschwiegen bleibt.

Die Fichtische Schule.

In der Wissenschaftslehre war eine Maschine gebaut, welche man nur wirken lassen durfte, um den sämmtlichen Inhalt der Erfahrung in Raum und Zeit, in Natur und Geschichte in den Kreis apriorischer Anschauungen und ihrer ideellen Zusammenhänge hinüberzuziehen. Denn da die Grundthätigkeiten des anschauenden Ich sich als eine raumsetzende und eine zeitsetzende erwiesen hatten, so erschienen hiermit die Natur oder Raumwelt und die Geschichte oder Zeitwelt als die unmittelbaren Produkte dieser ursprünglichen Thätigkeiten im absoluten Ich. Es konnte daher nicht fehlen, daß die Wissenschaftslehre durch eine nähere Anwendung auf das Reich der Erfahrung in eine Naturphilosophie und eine Philosophie der Weltgeschichte umschlug.

Die Wissenschaftslehre hatte die Grundformel des wirklichen Seins aufgewiesen, aus deren Ansatz das erscheinende Dasein als Facit entspringt. Es hatte sich dabei gefunden, daß die diesen Erscheinungen zum Grunde liegende Realität weder in dem imaginären Phantome materieller Substanzen, noch in der unaufhaltsam vorüberrauschenden Fluth neben und nach einander kommender Vorstellungen gesucht werden dürfe, indem sie vielmehr einzig und allein in einem Grundverhältniß zweier letzter Voraussetzungen besteht, welches Trieb oder Streben genannt wird. Trieb oder Streben ist die einzige Realität in der erscheinenden Welt, zu welcher sich das Reich der materiellen Substanzen einerseits, das Reich der Vorstellungen und Erkenntnisse andererseits als bloße Phänomene oder erscheinende Eigenschaften ver-

halten. Nennen wir das Grundverhältniß den Trieb oder das Streben, so drücken wir es so aus, wie es selbst als Empfindung in die Erscheinung oder Anschauung fällt. Bezeichnen wir es aber auf wissenschaftliche Weise im reinen Gedanken, so ist es das Verhältniß zwischen einem vorstellenden Ich und unvorstellbaren Nicht-Ich, zwischen einer rationalen und irrationalen Grundpotenz. Aus diesen entspringt die Erscheinungswelt als ein sinnlicher Trieb oder Naturtrieb, welcher ein zweifaches Phänomen von sich ausstrahlt, nämlich nach der Seite des scheinbaren Nicht-Ich oder der objektiven Seite hin das Phänomen der Materie, nach der Seite des scheinbaren Ich oder der subjektiven Seite hin das Phänomen der Vorstellung.

Wenden wir nun unsern Blick in die phänomene Raumwelt oder Natur, so sehen wir hier zuerst Stoffe gegeben, hernach in denselben Naturtriebe erwachen, und zuletzt in diesen sich ein inneres Leben der Vorstellung und Erkenntniß entwickeln. Das Leben der Vorstellung erreicht da seinen höchsten Grad, wo dem Naturtriebe die Qualität der reinen Thätigkeit oder des absoluten Ich als Thätigkeit des Denkens hinzutritt, nämlich im Menschen. Dagegen verliert der Trieb sich nach der entgegengesetzten Seite hin in das Reich der mechanischen, chemischen und physikalischen Kräfte, und damit in das Reich der unorganischen Substanzen. Diese sind nun als materielle Substanzen, d. h. als ausgedehnte und tastbare Wesen ein bloß subjektives Phänomen im erkennenden Verstande, aber als Enthüller von Naturtrieben, Elasticität, Schwere u. s. f. sind sie die phänomenen Orte und Häuser, in denen sich dem erkennenden Subjekt gewisse wirkliche Realitäten darstellen. Denn ein jeder Trieb ist ein zum Fassen eines Unfaßbaren gezwungenes Ich, und in sofern eine Realität, ein degradirtes Ich, ein wirkliches Produkt aus Ich und Nicht-Ich. So weit daher die Materie Realität in sich birgt, ist sie nicht Materie, sondern Triebwesen oder werdender Geist, so weit sie dies nicht, sondern bloße Materie ist, hat sie gar keine Existenz. Wir sehen also in der Umhüllung des materiellen Trugbildes den Naturtrieb in seinen ersten Rudimenten und Ansätzen in die Erscheinung einschleichen, ihn sich dann in der organischen Existenz zum selbstständigen Dasein befestigen, und endlich durch die Berührung mit der denkenden Thätigkeit aus dem absoluten Ich zum Reichthum einer Vorstellungs- und Erkenntnißwelt entfalten. Hiermit beginnt dann ein neuer Proceß als der

Proceß einer Selbstbefreiung der Autonomie von der Heteronomie des Naturtriebes, der Proceß des weltgeschichtlichen Menschheitlebens. Die Autonomie tritt anfangs als noch unkultivirter und blinder Gegentrieb gegen den Naturtrieb auf, nämlich als Trieb nach Naturbeherrschung. Durch die Hindernisse, auf die er stößt, wird er zum Nachdenken über sich selbst erweckt, woraus sich der Pflichtbegriff und seine Folgen, die Religion und der Staat, entwickeln.

In soweit war die Idee einer Naturphilosophie und Philosophie der Weltgeschichte durch die Wissenschaftslehre gegeben, das übrige blieb der Ausführung an der Hand der Empirie überlassen. Philosophische Systeme, welche eine solche Ausführung unternahmen, wie z. B. das von Schelling und das von Hegel, bewegten sich nicht mehr, gleich der Kritik der reinen Vernunft und der Wissenschaftslehre, im reinen A priori des unabänderlichen Gedankens und der unabänderlichen inneren Anschauung, sondern waren genöthigt aus der äußeren Anschauung und Erfahrung her alle die Lücken auszufüllen, welche das Schema der apriorischen Construktion in seinen Zusammenhängen noch ließ. Hierbei konnte, da es hauptsächlich einen ersten kühnen Wurf galt, nicht vermieden werden, daß nicht die entgegengesetzten Werkzeuge dieser Arbeit, der Begriff und die Erfahrung, gegenseitig an einander hin und wieder Schaden litten. Da der Begriff zu einem bloßen Instrument oder Pflug im Acker der Erfahrung herabgesetzt wurde, verlor er häufig seine ursprüngliche Anschaulichkeit, wurde zur bloßen Schablone, und da die Kennzeichen, welche diese für die Einordnung des empirischen Stoffes bot, zu grob und stumpf waren, so konnten Verwechselungen und Irrungen nicht immer vermieden werden. Versuche der Anwendung eines bereits ausgeprägten speculativen Gedankens im Reiche der Erfahrung wollen daher mit ganz anderem Maßstabe gemessen sein, als Rechnungen im Gebiete des reinen A priori. Während bei letzteren ein jeder Fehlgriff ein Fehlgriff im Gedankengange des Systems selbst ist, gibt es bei ersteren eine Menge von möglichen und beim ersten Anlauf kaum zu vermeidenden Verstößen, welche nicht dem Gedankengange des Systems, sondern dem mangelhaften Zustande der empirischen Wissenschaften angehören, mit denen das philosophische System eine Vermählung versucht und an deren Gebrechen es dadurch selbst Theil zu nehmen in Versuchung geräth, wie z. B. die Naturphilosophie in einigen ihrer Vertreter der Ver-

suchung nicht widerstanden ist, die alte mangelhafte Gestalt unseres Planetensystems vor der Entdeckung der Asteroiden und des Neptun dem speculativen Begriffe angemessen zu finden u. dgl. mehr. Solchen möglichen Irrthümern gegenüber kommt es vor allem darauf an, den richtigen Standpunkt der Beurtheilung festzustellen.

Die Vernunftkritik und ihr Corollarium, die Wissenschaftslehre, kann man nicht Versuche nennen, weil sie vollendete, in sich abgeschlossene und auf sich selbst ruhende Erfindungen sind, ähnlich mathematischen Construktionen, welche, sobald man sie einmal entworfen und ihre Zusammenhänge eingesehen hat, im Reich der Geister einfach fortdauern und mit allen sich daran hängenden Folgen aus dem Bewußtsein des Menschengeistes nicht wieder vertilgt werden können. Dagegen sind Naturphilosophie und Philosophie der Weltgeschichte bloße Versuche einer möglichen Anwendung jener in sich sicheren Construktionen auf die Reiche der Erfahrung. Sollten dieselben auch auf verkehrte Weise angestellt worden sein, so würde dieser Umstand auf die Gültigkeit jener Construktionen noch nicht die allermindeste rückwirkende Kraft haben können. Es würde dann immer noch nichts weiter daraus folgen, als daß man die Versuche einer Revision zu unterwerfen hätte; ähnlich wie der Rechner, welcher durch flüchtiges Multipliciren ein falsches Facit bekommen hat, darum seine Methode noch keineswegs verwirft, sondern nur sein Exempel revidirt.

Daß auf alle Gefahr hin solche Versuche mit der Wissenschaftslehre auf der Stelle und ohne Verzug unternommen wurden, war schlechthin nothwendig, um durch anschauliche Beispiele von der Wirkungskraft des gegebenen neuen Werkzeugs einen allgemein faßlichen Begriff in die Welt zu bringen. Die Naturphilosophie hat das Verdienst, den Pflug zuerst in den umzupflügenden Acker gebracht zu haben, um dessen harten und zähen Schollen eine Gewalt anzuthun, welche in alle Zukunft hin nicht eher wird rasten können, als nach vollendetem Siege. Sie hat darum aber auch das Recht, nicht bloß vom Standpunkte ihrer bisjetzigen Leistungen her, sondern vielmehr vom Standpunkt der unendlichen hoffnungsfrisch vor ihr liegenden Zukunft aus, vom Standpunkt ihres Verdienstes um die Propaganda des speculativen Gedankens überhaupt beurtheilt zu werden. Ohne sie hätte dem menschheiterlösenden Gedanken der Wissenschaftslehre ein großer Theil jener unwiderstehlichen Kraft und Jugendfrische geman-

gelt, womit er sich den Weg in die Gemüther bahnte; durch sie fand die Wissenschaftslehre eben so den Weg zum Herzen der Nation, wie ihn die Vernunftkritik durch Reinhold und Jacobi gefunden hatte. Daher muß aber auch Fichte und die aus ihm hervorgegangene Schule durchaus als ein unzertrennliches Ganze betrachtet werden, indem die Wissenschaftslehre aus den auf sie gebauten Versuchen einer Durchdringung der Erfahrung mit ihr eben so sehr erst ihre wirksame und anschauliche Kraft gewann, als diese Versuche aus den Deduktionen der Wissenschaftslehre das ganze Werkzeug des speculativen Begriffs, womit sie arbeiteten, entlehnten.

Diese Versuche sind nun von einer erstaunlichen Fruchtbarkeit und Mannichfaltigkeit gewesen, und haben den weiten Raum einer möglichen Anwendung des gegebenen Grundgedankens bis zu einem Umfange ausgebeutet, an dessen Grenzen oft der Zusammenhang mit dem wahren Centrum kaum noch zu erkennen ist. Indessen läßt sich der ganze Umfang derselben bequem an die bekannten zwei Namen anknüpfen, deren erster an der Spitze der sich vom Centrum in die Peripherie entfernenden expansiven Richtung, der zweite an der Spitze der die abenteuernden und zerstreuten Pfade aufs neue im Centrum des reinen Gedankens sammelnden Richtung glänzt. Wir sehen unter Schelling's Vorangange sich den spekulativen Gedanken eroberungssüchtig in das Reich der Erfahrung stürzen wie in einen wunderbaren unermeßlichen Wald, und dort nach allen Richtungen hin auf Abenteuer ziehen. Wir sehen dann die zerstreuten und durch eine allseitige Isolation in Sonderstellungen und Irrgewinden abgeschwächten Kräfte sich auf den Ruf Hegel's wiederum im allgemeinen Centrum um die Fahne der abstrakten Principien der Wissenschaftslehre sammeln. Weil die Weltgeschichte der Proceß des autonomischen oder in sich gesammelten Geistes, die Natur aber der Proceß des heteronomischen oder auf sein Nicht-Ich gewendeten Geistes ist, so war es natürlich, daß die expansive Tendenz mit besonderer Vorliebe sich auf die Philosophie der Natur, die sammelnde Richtung aber auf die Philosophie der Geschichte warf, obgleich die Absicht beider Richtungen von Anfang an eine Durchdringung beider Gebiete mit dem spekulativen Gedanken gewesen ist.

Ob ich eine Schule will? — so schrieb Schelling im Jahre 1805 — Ja, aber wie es Dichterschulen gab. So mögen gemeinschaft-

lich Begeisterte in gleichem Sinn fortdichten an diesem ewigen Gedicht. Gebet mir einige der Art, wie ich sie gefunden habe, und sorget, daß auch der Zukunft Begeisterte nicht fehlen, und ich verspreche euch einst noch den Ὅμηρος (das einigende Princip) auch für die Wissenschaft. Hiezu bedarf es keiner Schüler, so wie keines Hauptes noch Meisters. Keiner lehret den andern, oder ist dem andern verpflichtet, sondern jeder dem Gott, der aus Allen redet. (Aphorismus 28 in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. 1. Bd. 1. Heft. Tübingen, 1805.)

Schelling.

Friedr. Wilh. Joseph Schelling ist geboren am 27. Januar 1775 zu Leonberg im Würtembergischen als der Sohn eines Landgeistlichen. Er zeichnete sich durch frühe Entwickelung eines lebhaften Geistes aus. Denn schon in die Zeit seines Aufenthalts im Tübinger theol. Seminar, welches er mit dem 15. Jahr bezog, und wo er mit dem Studium der Theologie und Philologie auch das der Kantischen Philosophie verband, während er mit Hegel und Hölderlin Freundschaft schloß, fallen mehrere Schriften, welche die Richtung bezeichnen, die späterhin sein Philosophiren vorzugsweise verfolgte. Zuerst 1792 eine Dissertation über das dritte Cap. der Genesis, worin eine philosophische Deutung des Mythus vom Sündenfall versucht wird, dann eine Abhandlung über Mythen und Philosopheme der ältesten Welt in Paulus' Memorabilien 1793, ferner 1794 — 95 die kleinen Schriften: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, und: Vom Ich als Princip der Philosophie, oder vom Unbedingten im menschlichen Wissen. Nach einigen durch Universitätsstudien und Privatunterricht ausgefüllten Jahren trat er 1798 in Jena als Lehrer der Philosophie auf, und begann hier einen Wettstreit mit Fichte, nachdem schon 1797 seine Ideen zur Naturphilosophie erschienen waren, denen 1798 die Abhandlung über die Weltseele folgte. Darauf stellte er 1799 das System des transscendentalen Idealismus und 1800 die Naturphilosophie als Darstellungen desselben philosophischen Systems von entgegengesetzten Seiten hin, dort von Seiten des Wissens, hier

von Seiten des Seins. Eine Vereinigung beider Seiten in die absolute Identitäts- oder All-Eins-Lehre versuchte er zuerst in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift für spekulative Physik im 2. Heft des 2. Bandes, und setzte sie fort in der neuen Zeitschrift für spekulative Physik im 1. Heft des 1. Bandes 1802, sodann in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft im 1. und 2. Heft des 1. Bandes 1805 und im 2. Heft des zweiten 1807. In Gemeinschaft mit Hegel gab er ein kritisches Journal der Philosophie heraus. 1803 nahm er einen Ruf als Professor der Philosophie nach Würzburg, und 1807 als Mitglied der neu errichteten Akademie der Wissenschaften nach München an, wo er obendrein zum General-Sekretär der Akademie der bildenden Künste ernannt wurde. Mittlerweile erschien 1802 das Gespräch Bruno oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, 1803 die Schrift über das Verhältniß der Philosophie und Religion gegen Eschenmaier, nebst den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1806 die Schrift gegen Fichte, 1809 in einer Sammlung von Gelegenheitsschriften die akademische Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur, nebst der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit. Endlich 1812 das Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen zur Vertheidigung gegen den angeschuldigten Atheismus, und 1816 die mythologische Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake. Seitdem hat Schelling in der Literatur geschwiegen und im Stillen der Ausarbeitung seines Systems der spekulativen Theologie gelebt. 1823 wurde er auf sein Ansuchen der Stelle bei der Akademie der Künste entlassen, 1827 an die neuerrichtete Universität München berufen, und nach Jacobi's Tode zum Präsidenten der neu organisirten Akademie der Wissenschaften ernannt. Beim Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. nach Berlin gerufen, setzte er hier den Vortrag seiner positiven Philosophie als einer Philosophie der Mythologie und Offenbarung fort. Schellings Vortrag hat nicht die hinreißende Kraft Fichtischer Beredtsamkeit, doch mangelt es ihm nicht an eigenthümlicher Wärme und Begeisterung, so weit dieselbe sich mit der Form des unfreien Vortrags verträgt. Dahingegen wird die Formvollendung, in Beziehung auf welche gegen den unfreien Vortrag jeder freie nothwendig in Nachtheil kommt, durch eine zögernde und einschneidende Nachdrücklichkeit in ihr möglichst günstiges

Licht gesetzt, dadurch der Eindruck der wissenschaftlichen Idee zu einem künstlerischen gesteigert.

Die Naturphilosophie.

Das Schellingsche System hat den Schein nicht vermieden, als überschritte es die Principien der Fichtischen Wissenschaftslehre. Wäre dieser Schein eine Wahrheit, so stände es schlimm mit der ganzen Naturphilosophie. Er ist aber ein bloßer Schein, der sich sehr leicht zerstreuen läßt.

Das Schellingsche System überschreitet den Fichtischen Beobachtungskreis der Wirksamkeit des spekulativen Gedankens. Fichte hatte bloß im Ich seine Anwesenheit beobachtet, Schelling fing an, auch im erscheinenden Nicht-Ich als im Reiche der Empirie seine Spuren zu verfolgen. Auf diese einfache Thatsache reducirt sich der Schein, als habe Schelling dem subjektiven Princip Fichte's ein neues objektives Princip hinzugefügt. Dies that er nicht, wäre auch gar nicht möglich gewesen. Wol aber stellte er der Wissenschaftslehre eine ganz neue und bisher unerhörte Wissenschaft als Spiegel und Gegenschein ihrer selbst, als nothwendiges Ergänzungsglied gegenüber, und dies eben war die Naturphilosophie. Er füllte damit allerdings einen Mangel aus, und bebaute einen von Fichte gänzlich brach gelassenen Acker, aber dieser Mangel betraf nicht das Princip, sondern den Umfang der Wissenschaft, dieser Acker lag nicht außerhalb, sondern innerhalb der Wissenschaftslehre brach.

Wer der Meinung ist, daß man aus dem absoluten Ich noch in ein höheres Princip hinaufsteigen könne, dem ist anzurathen, daß er zuvor die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre studire, ehe man mit ihm ein Wort weiter reden kann.

Das anschauende Ich war von Fichte bestimmt worden als ein Streben oder Naturtrieb. Dieses Streben war beobachtet worden nach seiner einen Seite hin, wo es mit der Apperception als dem befreieten Ich in Verbindung tritt und die Vorstellungswelt gebiert. Nach der entgegengesetzten Seite hin, wo dieses Streben in den Trieben der unorganischen Natur, in den Abgründen des Nicht-Ich verschwindet, waren die sich ihm anschließenden Phänomene unbeachtet geblieben. Denn sie liegen freilich dem Blicke der Beobachtung nicht so unmittelbar

geöffnet, als die Phänomene des Anschauens und Erkennens auf der Seite des Ich. Sondern sie werden erst durch den Erkenntnißproceß nach den Kategorieen der Substanz und Causalität als Kunstprodukte zu Stande gebracht. Aber diese Kunstprodukte, welche wir mit den Namen des Lichts, der Schwere, der Wärme, der chemischen Stoffe u. s. f. fixiren, erzeugen sich in uns auf Veranlassung desselben Naturtriebes von Seiten des Nicht-Ich her, auf dessen Veranlassung sich von Seiten des Ich her die Vorstellungswelt erzeugt. Es muß also jedenfalls eine gewisse Analogie zwischen den Scheinphänomenen der materiellen (s. g. realen) und denen der vorstellenden (s. g. idealen) Sphäre Statt finden. Denn sie sind Erscheinungen (Scheinbilder) derselben Grundthätigkeit. Dabei darf der der gemeinen Redeweise entlehnte Ausdruck der realen Sphäre nicht den Irrthum veranlassen, als ob die Naturphilosophie jemals die materiellen Scheinsubstanzen für wirkliche Realitäten gehalten habe. Sie that dies eben so wenig, als sie die erscheinende ideelle Sphäre für das wirkliche oder absolute Ich ansah. Sie suchte sich nur in ihrer Redeweise der Sprache des gemeinen Lebens anzunähern. Dort die s. g. reale (richtiger: materielle) Welt der Natursubstanzen, hier die s. g. ideale Welt der Vorstellungen, in der Mitte der sie vereinigende Naturtrieb — so war die Eintheilung.

In der Wissenschaftslehre wird das vorstellende Ich in zwei Thätigkeiten zerlegt, in eine Raumsetzende oder centrifugale und eine Grenzesetzende oder centripetale Thätigkeit. Den Raum setzt die Phantasie auf Veranlassung des Grundtriebes, die Grenze setzt der Verstand oder das reflectirende Vermögen auf Veranlassung der Empfindung (des Gegentriebes). Insofern man sich die expansive oder centrifugale Thätigkeit als die vorausgesetzte denkt, erscheint die contractive oder centripetale als der Anfang der Succession oder Zeitsetzung. Die raumsetzende Thätigkeit eröffnet die Sphäre der äußeren Sinne, die zeitsetzende Thätigkeit schränkt das Ich auf die Sphäre seines inneren Sinns ein und sammelt die durch den äußeren Sinn gegebenen Bilder im Gedächtniß. Diese Sätze der Wissenschaftslehre wurden von der Naturphilosophie im strengsten Sinne zum Grunde gelegt, und ohne ihr genaues Verständniß von dorther erscheint die Naturphilosophie als ein willkürlicher Einfall, was sie doch keinesweges ist.

In den astralen Regionen, wo die ersten Zuckungen des Natur-

triebes aus dem Nichtich als dem unvorstellbaren Unendlichen brechen, erscheinen sie als die expansive Thätigkeit des Lichts und die attractive Thätigkeit der Schwere. Lange zuvor also, ehe der Grundtrieb der Natur im Lichte der appercipirenden Aufmerksamkeit seinen Raum erzeugen darf, erzeugt er ihn schon in der Expansion des astralen Lichtes. Und lange zuvor, ehe derselbe Trieb durch das Wechselspiel der Phantasie und der Reflexion seine Zeit erzeugen darf, erzeugt er sie schon in der unerschöpflichen Wiedererneuerung der Wirkungen der Schwere (wie auch der Oscillationen im Lichtstrahl). Das Grundverhältniß zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich bringt also auf Seiten des Nicht-Ich oder des astralen Unendlichen ähnliche Thätigkeiten hervor, als auf der entgegengesetzten Seite, nur mit dem Unterschiede, daß sie dort von unbewußter, hier von bewußter Art sind.

Die Raumsetzende Thätigkeit setzt das Ich an die Stelle aller Dinge, strebt alles zu Ich oder Subjekt zu machen, die Grenzesetzende Thätigkeit sondert vom Ich eine objektive Welt ab. Jene ist daher die das relative Ich, diese die das relative Nicht-Ich setzende Thätigkeit, jene die subjektive, diese die objektive. Daher nun ist auf der objektiven Seite die Raumsetzende oder expansive Thätigkeit anzusehen für den ersten Versuch des Subjekts, sich selbst in dem Abgrunde des Nichtseins auszubreiten durch Setzung eines Raumes als einer unbewußten Imagination oder strebenden Ausbreitung seines eigenen hohlen Schemas. Aber die Zeitsetzende oder contraktive Thätigkeit ist anzusehen für das erste Mißlingen oder Abbrechen dieses Versuchs, entsprechend der Thätigkeit, wodurch der Grenze setzende Verstand die Bilder der Scheinsubstanzen abschneidet. Und umgekehrt heißt der expansive Lichtproceß einer primordialen Ichsetzung, sobald derselbe sich innerhalb der Apperception des Bewußtseins wiederholt, die Einbildungskraft, und das Abbrechen der ersten Ausdehnung in gesonderte Massen durch Contraktion heißt, sobald dasselbe sich innerhalb der Apperception des Bewußtseins wiederholt, der die Substanzen absondernde Verstand. Wir haben demnach im Objekt die nämlichen zwei Grundthätigkeiten des Naturtriebes vor uns, wie im Subjekt, nämlich eine das Subjekt producirende und eine das Objekt producirende Thätigkeit.

„Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaften wäre daher die vollkommne Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen

völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden und zuletzt völlig aufhören. Die optischen Phänomene sind nichts anderes, als eine Geometrie von Linien, die durch das Licht gezogen werden, und dieses Licht selbst ist schon von zweideutiger Materialität. In den Erscheinungen des Magnetismus verschwindet schon alle materielle Spur, und von den Phänomenen der Gravitation, welche selbst Naturforscher nur als unmittelbare geistige Einwirkungen begreifen zu können glaubten, bleibt nichts zurück, als ihr Gesetz, dessen Ausführung im Großen der Mechanismus der Himmelsbewegungen ist. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in Intelligenz auflösete." (System des transscendentalen Idealismus S. 3—4.)

Vorgearbeitet war dieser neuen Theorie der Natur bedeutend durch Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Kant hatte dort bereits gelehrt das Phänomen der Materie nicht als ein ruhendes, sondern ein in sich bewegtes und gespanntes zu betrachten, das nur durch das Widerstreben entgegengesetzter Kräfte zu Stande komme. Er hatte gelehrt, das Phänomen der Materie erfülle seine Räume keineswegs durch seine bloße Gegenwart, gleich einer geometrischen Figur, sondern durch unaufhörlich fortwirkende repulsive Kräfte aller seiner Theile oder durch eine ihm eigene Ausdehnungskraft, welche überall einen bestimmten Grad habe. Diese expansive Urkraft im Naturphänomen nenne man Elasticität, und alle Materie sei wesentlich elastisch. Außer dieser Raum gebenden Kraft der Expansion erfordere aber die Möglichkeit jenes Phänomens noch eine entgegengesetzte Anziehungskraft, welche durch ihren Widerstreit gegen jene und die dadurch entstehende Begrenzung erst irgend eine gemessene Form in die Ausdehnung zu bringen vermöge. Hierbei darf freilich ein großer Unterschied nicht übersehen werden. Kant ergriff die Urbewegungen der Materie als Strebungen in dem bereits durch die bewußte Phantasie des Menschen vorgezeichneten Raume des Weltalls, wobei das, was diese Bewegungen hervorbringt, unter dem Namen der Dinge an sich im Dunkel blieb. Die Naturphilosophie ergriff die Urbewegungen der Materie als die ersten Raumsetzungen und Zeitsetzungen selbst in einem Elemente, wo es vor ihnen weder Raum noch Zeit gibt, nämlich im

unvorstellbaren Abgrunde des absoluten Nichts oder Nicht=Ich. Eben daher war nun aber über die diese Bewegungen hervorbringende Grundursache kein Zweifel mehr möglich. Denn es wurde der ursprünglichen Raumsetzung oder Expansion nun kein schon fertiger Raum des Weltalls aus dem Subjekte zuvorgesetzt, sondern es wurde nur in der ersten und unbewußten Raumsetzung des Naturtriebes die bewußte und vorstellende Raumsetzung desselben Triebes auf einer niederen Stufe ihrer Existenz als dieselbe wiedererkannt.

Die unorganische Natur.

Soll eine Raumwelt oder Natur entstehen, so ist das erste Erforderniß die Raumsetzung oder Expansion. Die Expansion ist apriorische Anschauungsthätigkeit aus dem Ich. Sie ist der setzende oder positive Faktor in der Erzeugung des Weltalls, welchem in der entgegengesetzten Thätigkeit ein negativer oder Grenze setzender Faktor entgegentritt. Das in der ersten Expansion gesetzte Streben geht auf die Erzeugung eines maßlosen Continuums, welches in sich ohne alle gesetzte Unterschiede, daher gleichförmig und leer ist. Das Urphänomen dieses Strebens ist das Licht als das absolut Repulsive in der Natur, welches in einfacher und stiller Ausbreitung allererst Raum gibt, da Raum, ehe Licht war, schlechterdings noch nicht gegeben sein konnte. Daraus folgt zugleich, daß man unter diesem Urlicht nicht lediglich das Phänomen der von der Sonne oder vom Feuer aus unser menschliches Auge afficirenden Repulsionsthätigkeit zu verstehen hat, sondern eben so sehr in andern Phänomenen der Expansion, wie im Schall, in der Wärme, in der Elasticität Beispiele von der Wirksamkeit des positiven Faktors erkennen muß. Was bei allen diesen Phänomenen von einem Retardiren der Expansionsbewegung, von Schwingungen, Wellen u. dergl. vorkommt, gehört nicht dem Urlicht, sondern schon einem Kampfe desselben mit dem retardirenden Faktor an. Vielmehr kann dasselbe in sich nur sein stille unterschiedlose Ausbreitung, der Aether der Alten, die allverbreitete, positive Grundlage des Stoffs überhaupt.

Dem sich Ausbreiten steht entgegen das auf sich Zurückfallen, die Schwere, die Grundeigenschaft der in bestimmte abgetrennte Unterschiede zerfallenen Materie als des ponderablen Stoffes. Gegenüber dem Gelingen der Ausbreitung des Subjekts ist sie das Mislingen

derselben, gegenüber dem Urlicht die Urnacht, gegenüber der Wärme die Kälte, gegenüber dem maßlos Weiten das maßlos Beengende und Pressende. Dieser negative Faktor in seiner Isolirung würde das Nichts als das unendlich Kleine hervorbringen, er tritt daher nur in seinem Widerstreben gegen den Faktor der Ausdehnung auf negative Weise in Wirksamkeit, und bringt dadurch die successive Reihe der Oscillationen zwischen beiden Faktoren, die Zeit, hervor, als den Rhythmus des Beschränkens, Hemmens, Bestimmens und Bildens. Die Zeit ist in sofern die objektive, Maß und Ziel gebende, auf sich selbst zurückführende, bestimmte Umrisse und Begriffe, Theile und Massen aussondernde, in dem gleichförmigen Continuum des Raumes oder Lichtes die diskreten Bestimmungen setzende Thätigkeit.

Im Lichte entläßt das Ich seinen Inhalt, löst sich auf in die Zerfahrenheit des maßlosen Raumes, in der Schwere zieht es sich aus der Auflösung zurück, sammelt sich aus der Zerstreuung, einigt sich zu Begriffen und Formen. Demnach ist die positive die auflösende, die negative die einigende und bindende Macht. In der positiven zergeht alles in unwiderstehlicher Verflüchtigung, in der negativen verknüpfen sich die zerfahrenen Momente zu Umrissen, Gestalten und Grenzen, Bildern und Begriffen, verknüpfen sich die Momente der Succession zum Schema der substantiellen Dauer.

Ueberall wo das Licht in der Begrenzung des gebundenen Stoffs sich geltend macht, tritt es als ein Entbinden des Latenten, ein Sichtrennen des Gefesselten, ein Befreien des in seiner Wirksamkeit gehemmten ursprünglichen subjektiven Faktors auf, wie in der Wärme, im Verbrennungsproceß, im Schmelzen harter und krystallisirter Massen zu homogenen Flüssigkeiten. Denn alles Continuirliche und Fließende erborgt diese Eigenschaft von der Qualität des Lichts. Das Licht entfaltet das Band der Schwere, bringt die starre Dauer zum beweglichen Fluß, und ist so das innere Leben der Natur, die Weltseele, die den objektiven Kerker aufschließende, erlösende Potenz. Durch seine Vermittelung entfaltet sich das Subjektive im Objektiven, das Lebendige im Starren, das Organische im Unorganischen. Denn es ist selbst in seiner Wurzel nichts weiter als die, nur noch nicht mit dem Bewußtsein in Verbindung getretene, ursprüngliche Thätigkeit der produktiven Phantasie, also ein noch nicht zum Bewußtsein gekommener Anschauungstrieb, eine zwar schon Raum, aber noch nicht Bewußtsein

producirende Einbildungskraft. Sie ist früher gesetzt, als die schwere Masse, welche erst aus ihr stammt, und bestimmt ist, von ihr zum Leben entwickelt zu werden.

Die Schwere tritt auf als eine für sich allein unfaßliche, nur an ihrem Gegentheil, dem ausgebreiteten Stoffe, erscheinende und folglich ihrer innersten Natur nach negative Kraft. Sie ist das eigentlich Objektive im Objektiven, die der Subjektivität des Lichts entgegenwirkende Kraft aus dem gänzlich Unfaßbaren oder dem Nicht-Ich. Sie kann in sofern das eigentliche Ding an sich genannt werden, als auch sie in ihrer letzten Wurzel ein schlechthin negativer Begriff ist. Wenn daher das Licht ihr entgegenwirkt, so geschieht es nie in ihr selbst, welche dazu keine Substanz bietet, sondern immer in Ausdehnungen, welche vermöge ihrer zu ponderablen Stoffen und Massen erstarrt sind. Denn alle Bindekraft, alle Cohäsion, alle Anziehung in der Nähe und in der Ferne, alles Bestreben der Materie zum Krystallisiren, alles Gefrieren, Gerinnen und Erstarren hat seinen Ursprung in derjenigen Grundkraft, welche von ihrer allgemeinsten und stetigsten Grundwirkung Schwere genannt wird.

Die Naturphilosophie gebraucht daher die Ausdrücke des Lichts und der Schwere nicht in dem engbegrenzten Sinne der empirischen Naturwissenschaft, aber eben so wenig in einem bloß entlehnten und abstrakten Sinne, sondern in derjenigen a potiori hergeleiteten Bedeutung, worin z. B. die empirische Naturwissenschaft den Namen der Bernsteinkraft (Elektricität) auf Phänomene ausgedehnt hat, welche auf demselben Princip beruhen, obgleich bei ihnen kein Bernstein vorkommt, oder wie die Franzosen unser Vaterland in Ermangelung eines andern Namens Allemannien nennen, obgleich nicht alle seine Theile von Allemannen bewohnt sind.

Licht und Schwere in ihrer engsten und ursprünglichsten Zusammenwirkung bilden die Phänomene des Magnetismus und der Elektricität, welche daher nicht, wie die empirische Naturforschung zur Zeit der Erfindung der Naturphilosophie noch irrig wähnte, verschiedene Grundkräfte, sondern nur verschieden gestaltete Phänomene der beiden Grundfaktoren alles Naturlebens sind. Es kommt nämlich in diesen Phänomenen nichts weiter vor, als ein complicirter Zusammenhang zwischen den beiden Thätigkeiten der Attraction und Repulsion, indem z. B. die Attractionsthätigkeit des Nordpols sich attractiv verhält ge-

gen die des Südpols, aber repulsiv gegen sich selbst, und indem die Attractionsthätigkeit des Südpols sich umgekehrt attractiv verhält gegen die des Nordpols, während sie sich selbst abstößt. Ebenso verhalten sich auch bei der Elektricität die Fähigkeiten gegen sich selbst repulsiv, attractiv aber gegen ihre Gegentheile. Nun ist aber Repulsion seiner selbst s. v. a. Ausdehnung oder Licht, und Attraction seines Andern s. v. a. Ansichziehung oder Schwere. Die beiden polar entgegengesetzten Thätigkeiten, deren jede in sich selbst Licht und Schwere, aber jede auf entgegengesetzte Art entwickeln, zeigen sich bei den elektrischen Erscheinungen an zwei verschiedene Körper vertheilt, bei den magnetischen aber in einem einzigen Individuum verbunden. In der Elektricität stellen sich dieselben Urthätigkeiten mehr in Spannung und Absonderung, im Magnetismus mehr in Einheit und im Gleichgewicht dar. Und da nun zu einer jeden materiellen Substanz ein Gleichgewicht beider Grundthätigkeiten erfordert wird, indem die Ausdehnung vom Lichte, die Form oder Grenze aber von der Schwere stammt, so ist das im Magnet gesetzte höchste Gleichgewicht von Licht und Schwere das objektive Schema aller Körperlichkeit überhaupt, und ein jeder Körper ist nur dadurch dieses, daß er in sich ein Magnet ist. Alle qualitativen Verschiedenheiten unter den Stoffen werden daher auf ein entweder nach der Seite des Lichts oder der Schwere hin gestörtes Gleichgewicht ihres innern Magnetismus zurückgeführt werden können, sodaß die vollständige Reihe der Stoffe das Schema eines einzigen großen Magneten bildet, an dessen Polen die entgegengesetzten Thätigkeiten vorwiegen, in dessen Mitte aber das größte Gleichgewicht derselben anzuschauen ist. Die experimentirende Naturwissenschaft hat sich seitdem durch Entdeckung einer elektro-chemischen Spannungsreihe genöthigt gesehen, auf diesen Lehrsatz der Naturphilosophie bis auf einen gewissen Grad einzugehen. Sie hat die Idee der Naturphilosophie näher dahin bestimmt, daß in diesem elektrischen Schema durch Kalium und Natrium der positive oder Wasserstoffpol, durch Fluor und Chlor der negative oder Sauerstoffpol gebildet wird, die Mitte oder Indifferenz aber aus den edeln Metallen besteht, und zwar so, daß unter ihnen sich das Silber nebst dem Quecksilber schon mehr auf die positive, das Gold nebst dem Platin schon mehr auf die negative Seite stellen.

Was demnach die Substanzen, d. h. die in gewissen Orten an-

dauernden Spannungsverhältnisse zwischen den beiden Faktoren des Universums betrifft, so beruhen sie sämmtlich auf Magnetismus. Die materielle Substantialität ist Magnetismus. Hierdurch zeigt sich nun der Begriff der Substanz auch im objektiven Felde als derselbe leere Verhältnißbegriff, als welcher er schon durch die Vernunftkritik im subjektiven Felde aufgewiesen wurde. Die Substanz ist nichts Einfaches, sondern nur ein dauerndes Verhältniß zwischen gegebenen Daten der anschauenden Thätigkeit. Diese heißen im subjektiven Felde Anschauung a priori und Sensation, im objektiven Felde Licht und Schwere. Wo sie in ein dauerndes Verhältniß des Gleichgewichts treten, nennt man dies Gleichgewicht, so fern es andauert, eine Substanz. Wird nun dies magnetische Gleichgewicht momentan gestört, z. B. durch Erregung von + E in einem Körper, so zeigt sich diese Störung im größeren Zusammenhange doch immer nur als eine scheinbare. Denn indem das überwiegende + E sogleich in allen übrigen von ihm getrennten Körpern innerhalb einer gewissen Entfernung seine eigene Thätigkeit (das + E) in die Ferne drängt, und dadurch die Thätigkeit des — E überwiegend macht, setzt es nun sich selbst durch Anziehung dieses — E mit ihm und seinem Träger als eins, und das Gleichgewicht, welches zuerst in beiden Körpern, in jedem aber für sich stattfand, findet jetzt ebenfalls in beiden Körpern, aber nur in gegenseitiger Vereinigung und Anziehung statt. In diesem Processe, welchen wir als das Streben der Körper, ihre elektrischen Spannungen an einander auszugleichen, bezeichnen, entlehnt die eine Substanz immer von der anderen das, was ihr zum eigenen Gleichgewichte mangelt, ähnlich wie auf dem subjektiven Felde das, was als störend und fremdartig an einer Substanz angetroffen wird, so lange vermöge des Begriffs der Causalität von anderen Substanzen her entlehnt wird, bis sich Alles ausgeglichen hat. Was im subjektiven Felde Causalität heißt, wird auf dem objektiven Felde Elektricität genannt.

Wir bemerken in einem jeden Körper ein Streben nach Substantialität, oder ein Streben, sich zum Magnet zu constituiren, und, ist er im Gleichgewichte gestört, so weit an der entgegengesetzten Thätigkeit der Umgebung Theil zu nehmen oder derselben so viel davon zu entreißen, bis das Gleichgewicht hergestellt ist. Da das Ungleichnamige sich immer anzieht, das Gleichnamige sich immer abstößt, so liegt das Streben zu solcher Ausgleichung schon im Begriff des Magnetis-

mus selbst. Der Magnetismus selbst ist dieses Streben, und die Substanz oder das Dauernde in der Erscheinung nichts weiter, als ein elektrisches oder causales Ausgleichungsprodukt. Je dauernder und fixer dasselbe geräth, desto härter, cohärenter und unangreifbarer zeigt sich das Gefüge. (Die Metalle stehen in der Mitte der Spannungsreihe.) Cohäsionserhöhung der Theile eines Körpers und Krystallisation (Gefrieren) ist ein vollkommneres Magnetischwerden desselben, ein festeres zu einem Ganzen Gebundenwerden. Cohäsionsverminderung der Theile und Schmelzung (Erhitzung) ist ein Herabspannen seines Magnetismus oder seiner Substantialität, eine Lösung der Gebundenheit. Die Hinaufspannung des magnetischen Gleichgewichts ist eine Wirkung der allgemeinen Bindekraft oder Schwere, des negativen Faktors. Das Herabspannen desselben eine Wirkung des Lichtwesens oder positiven Faktors, des lösenden Princips. Wo die Cohäsionskraft mächtig wird, wird das Lichtwesen vertrieben, und entweicht als Wärme, z. B. beim Gefrieren. Man nennt nun die Processe, welche zwischen schon gebildeten Substanzen oder Stoffen in ihrer Mischung vor sich gehen, den chemischen Proceß. Da er der Proceß des aus Substanzen bestehenden Universalmagneten (nach neuerem Ausdruck: der elektrochemischen Spannungsreihe) ist, so ist die ihn beherrschende Kraft die Elektricität, besonders in Gestalt der Metallelektricität (Galvanismus). Dieselbe zersetzt die zusammengesetzten Stoffe mit Leichtigkeit in die Polarität ihrer einfachen Bestandtheile. Und da als die äußersten Enden dieser Polarität der positive Pol des Wasserstoffs und der negative des Sauerstoffs dastehen, so ist der Höhenpunkt aller chemischen Trennung das Potenziren (Spannen) der Materie zu Sauerstoff und Wasserstoff, aber der Höhenpunkt aller chemischen Zusammensetzung das Depotenziren (Neutralisation) dieser Spannungsextreme zur Indifferenz des Wassers. Das Wasser ist daher die höchste Ausgleichung der chemischen Extreme in der Zusammensetzung, wie das Metall die höchste Ausgleichung der elektrischen Extreme in der Spannungsreihe ist.

Im Reiche der schweren Substanzen ist der Abdruck des Schweren als solchen der Cohäsionszustand der Starrheit und Härte, der Abdruck des Lichtwesens aber der luftförmige oder expansive Zustand, in welchem sich im Einzelnen das Ganze entfaltet zeigt, da jeder Theil absolut von der Natur des Ganzen ist, während im Starren und Krystallisirten die Theile verschiedenartig und polarisch entgegengesetzt

sind. Die Indifferenz oder das Gleichgewicht beider Zustände ist der tropfbar flüssige, welcher die Eigenschaften beider Grundfaktoren in ausgeglichener Schwebe an sich trägt. Denn von der Schwere als dem Princip der Verendlichung kommt ihm die Tropfbarkeit, von dem Lichtwesen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze ist.

Als Resultat von diesem Allen stellt sich heraus, daß die Raum und Zeit setzende Thätigkeit, welche auf der subjektiven Seite des Naturtriebes die Anschauungen und Begriffe bildet und dadurch eine Vorstellungswelt gebiert, auf der objektiven Seite desselben Triebes die materielle Welt erzeugt. Das Wirkliche in der Vorstellungswelt ist das Spiel der die Vorstellungen erzeugenden Triebe, während die Vorstellungen bloße Phänomene der Triebe sind. Eben so ist das Wirkliche in der Natur das Spiel der Raum und Zeit erzeugenden Triebe, während die materiellen Substanzen, Massen, Theilchen bloße Phänomene und Scheinwesen sind. Es ist dasselbe Spiel der Grundtriebe, welches auf der subjektiven Seite anschaut und erkennt, auf der objektiven Seite ausfüllt und Widerstand leistet. In der denkenden Erkenntniß wird das Objektive auf der Seite des Subjektiven ergriffen, während die subjektive Thätigkeit für sich allein als Phantasie umherschweift. Und in der Expansion des Lichts wird das Subjektive auf der Seite des Objektiven ergriffen, während die objektive Thätigkeit oder Schwere für sich allein gar nicht zur Erscheinung kommt, sondern in den unvorstellbaren Abgründen des Nicht-Ich verschwindet. Bildet also das Naturdasein für sich einen Magneten aus Licht und Schwere, so ist dieser Magnet selbst nur der negative oder Schwerepol eines größeren Magneten, dessen positiver oder Lichtpol in der Vorstellungswelt des Denkens und Anschauens steht. Die Erscheinungswelt, welche entspringt, wenn die Pole dieses größeren Magneten zusammenwirken, nennen wir das organische Leben. Dasselbe ist also dasjenige im Großen und Ganzen, was der Magnetismus in der objektiven Sphäre ist, nämlich ein Gleichgewicht oder eine Indifferenz der Grundthätigkeiten. Zuerst erscheint in den Abgründen des Nicht-Ich die Expansion des Lichts. Indem ihr aus dem Gegentheil die Contraktion der Schwere entgegenwirkt, entsteht aus dem Gleichgewicht beider Thätigkeiten der Magnetismus oder die unorganische Welt. In diese tritt die ideale Thätigkeit als in ihr Nicht-Ich, und ordnet sich den Magnetismus des Lichtes und der Schwere unter als den nega-

tiven Pol ihrer eigenen Thätigkeit. Gegen dieses höhere und einfachere Licht muß daher das Licht der Fixsterne selbst wieder als schwer und materiell, gegen seine Thätigkeit müssen die positivsten Bildungsthätigkeiten der magnetischen Kraft wiederum als negative und bloß accidentelle Begrenzungen und Bestimmungen im Elemente einer höheren und reineren Expansibilität, als das Licht ist, erscheinen. Dies ist organisches Verhältniß.

Die organische Natur.

Licht und Schwere sinken zum Objekt herab gegen ein höheres und einfacheres Licht, welches mit der Materie als seinem negativem Pol in ein magnetisches Spiel von Anziehungen und Abstoßungen eintritt. Dieses Spiel heißt der Bildungstrieb. Wie der negative Faktor der Schwere erst durch den positiven Faktor des Lichtwesens zu einer Faßlichkeit und Dauer gelangt, so gelangt im organischen Bildungstriebe der chemische Verwandlungsproceß als das Produkt aus Licht und Schwere zu einer Dauer sowol, als gesteigerten Thätigkeit, welche er aus sich allein nie erlangen würde. Die hinzutretende Thätigkeit der idealen Seite des Triebes bewirkt nämlich sich continuirlich erneuernde Störungen seines magnetischen Gleichgewichts, welche sich aus ihren Ausgleichungen fortwährend aufs neue wiedererzeugen, und so dasjenige als ein continuirliches und unaufhörliches Thun setzen, was in der chemischen Thätigkeit der unorganischen Natur nur vorübergehend geschieht. Während im unorganischen Felde der chemische Proceß ein vorübergehender, immer wieder aufhörender und in sofern mißlingender ist, sich nirgends selbst fassen und in sein eigenes Gesetz treten kann, gelingt ihm dies alles vollständig durch den Hinzutritt des ergänzenden höheren positiven Faktors, welcher den Proceß immer aufs neue anregt und unterhält. Daher stellt der organische Proceß erst die Chemie auf dem Gipfel ihrer Thätigkeiten dar, weil erst dem höheren positiven Faktor gegenüber der chemische Proceß die vollständige Anregung bekommt, sich ganz in sich zusammenzunehmen. Und darum ist erst der Organismus das vollständige Naturprodukt, weil vor seinem Erscheinen der materielle Faktor des Naturseins auch nur erst in seinem Werden und seinen einseitigen Entwickelungsstufen, nirgends aber in seiner Ganzheit und Vollendung existirt.

Der unorganische Stoff ist nur ein Monument der einseitigen Processe, welche die Natur im Ringen nach Organisation, d. h. nach Empfängniß des höheren Lebensfaktors, durchlief. Das Strebeziel ist hierbei einzig der Proceß oder das organische Leben, und das starre Produkt immer nur das Denkmal eines mißlungenen Processes. Der chemische Proceß ist ein continuirlich mißlingendes Organisiren, der Organismus eine erreichte Vollendung der von Anfang an erstrebten allseitigen Spannung der Thätigkeiten. Und da es in den Organismen ein ideeller Proceß ist, welcher durch sein Erscheinen als Anreiz den reellen Naturproceß in seine ganze Höhe emportreibt, und diese beiden Processe als Faktoren des organischen Produkts sich gegenseitig spannen und steigern, so ist das organische Leben ein Proceß aus Processen, welche einander wechselseitig rufen und ergänzen.

Was den negativen Faktor oder den realen Proceß betrifft, so beginnt derselbe im Pflanzenleben als eine continuirliche Zerlegung in Wasserstoff und Sauerstoff. Die Pflanze wächst dem Lichte zu. Das Licht entwickelt aus ihr immer neuen Sauerstoff, welchen sie durch die Blätter ausathmet, während die brennbaren Substanzen des Wasserstoffs und der Kohle in ihr zurückbleiben, so daß man den vegetabilischen Proceß als einen Proceß der vorherrschenden Desoxydation bezeichnen muß. Umgekehrt bemerken wir im Chemismus des Thierlebens ein continuirliches Aufnehmen und Zurückhalten von Sauerstoff, welcher hier eingeathmet und ins Blut geführt wird, das durch die Venen zum Herzen strömt, um durch die Lunge gesäuert zu werden. Auf diese Weise macht sich auf dem Gipfel des Chemismus der Gegensatz seiner Grundpolarität in entgegengesetzten Processen geltend, und zwar so, daß der Proceß der Desoxydation den realen Pol nach der Seite der unorganischen Natur, der Proceß der Oxydation den idealen Pol nach der subjektiven Seite hin bildet. Das Pflanzenleben ist wesentlich ein Leben des vollendeten Chemismus, welchem der ideelle Faktor nur zum Erreger dient. Das thierische Leben ist wesentlich ein Leben des ideellen Faktors, welchem die Chemie des Organismus zum Erreger und Anfacher seiner Triebe dient.

Was nun den idealen Proceß des Organismus betrifft, so erscheint er im animalischen Oxydationsproceß als ein die mechanische Beweglichkeit der Glieder beherrschender irritabler Trieb, und als eine durch die Sinnorgane mit der Außenwelt vermittelte Sensibilität.

Hier kommen also Trieb und Empfindung zu Tage, für welche man vor allem nicht die Thätigkeiten der Phantasie und des Begriffs voreilig substituiren darf. Denn Imagination und Begriff sind nur einseitige Produkte des Naturtriebes nach der ideellen Seite, wie Licht und Schwere einseitige Produkte desselben nach der reellen Seite sind. Das organische Leben aber mit seinem Chemismus ist die Mitte zwischen beiden Extremen, in welchem der Naturtrieb sich daher in seiner ganzen Ursprünglichkeit zeigt, einerseits als die Finalursache oder das Strebeziel der Natur, andererseits als die wirkende Ursache oder das Grundverhältniß der sinnlichen Vorstellungswelt. Die Wissenschaftslehre lehrt diesen Trieb kennen als ein Streben nach Empfindung, welches seine Begrenzung entweder in der Lust des Genusses oder in dem Schmerze des gewaltsamen Widerstrebens findet, an sich selbst aber als ein expansiver Trieb des Suchens den Organismus in Bewegung setzt, ob er das zu Suchende finden möge. Dieser sehnsüchtige, ins Weite schweifende, an sich bestimmungs- und formlose Bewegungstrieb ist die Irritabilität. Das System seiner möglichen Bewegungen ist ein in sich selbst abgeschlossener Mechanismus für gewisse Reihen möglicher Fälle, welche durch das System der Sensibilität gegeben und im voraus bezeichnet sind, z. B. Ergreifen der Nahrung, Flucht vor einem Feinde u. dgl.

Die Sensibilität oder Empfindung ist überhaupt als das Formgebende und Bestimmende des Naturtriebes, als sein Grenze setzendes Princip zu betrachten. Die Grenze, welche der erkennende Verstand im Processe der Anschauung setzt, richtet sich jedesmal nach der Grenze, welche die Empfindung ihm zuvor bereits dem Triebe gesetzt hat. Die Empfindung ist der negative oder objektive Faktor des irritablen Triebes, der Faktor, durch welchen derselbe mit dem chemischen Proceß in Berührung tritt und von dem letzteren seine Bestimmung empfängt, während er in seinem positiven Faktor als Bewegungstrieb sich selbstbestimmend verhält. Die Empfindungen sind Bestimmungen von ganz eigenthümlicher Natur, deren qualitative Beschaffenheit aus dem ideellen Elemente des Triebes und nicht aus dem reellen Elemente der chemischen, mechanischen und physikalischen Thätigkeiten, welche Empfindung erregen, stammt. So z. B. ist die Erschütterung der Luft Schall, aber nur für ein hörendes Ohr, und eben so das Süße nur für die irritable Zunge süß, das Licht nur für das irritable Auge hell.

Die empfundene Qualität ist daher nicht ein Geschenk, welches der subjektive Pol (der irritable Trieb) vom objektiven Pol (dem Chemismus) her empfängt, sondern sie ist eine bestimmte Art von Reaction, welche der subjektive Pol gewissen bestimmten Eindrücken des objektiven Pols entgegensetzt, gleichsam die Waffe, wodurch sich die subjektive Potenz unseres Wesens des Eindringens und Uebergewichts der objektiven Potenz erwehrt. Dies ist ganz dem allgemeinen Gesetze der Polarität gemäß, wonach zwischen entgegengesetzten Polen oder Thätigkeiten nur die Verhältnisse des Antagonismus, des Gleichgewichts oder Uebergewichts, möglich sind, eine Verwandlung des einen Pols in den anderen, z. B. von + E in — E, von Licht in Schwere, von Expansion in Contraction, unter allen Umständen zu den Unmöglichkeiten gehört.

Das Verhältniß von Irritabilität und Chemismus (welches der gemeine Sprachgebrauch das Verhältniß von Seele und Leib zu nennen pflegt) ist das Verhältniß eines sich gegenseitig reizenden und anfachenden polarischen Antagonismus.

Fassen wir Irritabilität und Sensibilität in einen Begriff zusammen als einen durch Sensibilität bestimmten Bewegungstrieb, so ist dies der Instinkt. Er bildet den Indifferenzpunkt des organischen Daseins, indem in ihm die Willkür des Triebes mit der Nothwendigkeit des Naturdaseins in gleichmäßiger Schwebe vereinigt ist.

Da der ganze Naturproceß von Anfang an ein Streben nach Organisation in sich schließt, dieses Streben aber als seinen letzten Grund eine Sollicitation durch den sich ein Objekt suchenden irritablen Trieb voraussetzt, so muß das im Instinkte gegebene Grundgesetz dieses Triebes als das Grundgesetz der organisirenden und producirenden Natur überhaupt angesehen werden. Alle Thätigkeit der Natur ist daher an sich zweckmäßig gleich der des Instinkts, ob sie gleich blind ist, wie diese, und keine Vorstellung von Zwecken hat. Denn der Instinkt wirkt vernünftig oder nach ideellem Gesetz, aber ohne Bewußtsein, er ist eine unbewußte Vernunft. Das Traumleben des Naturgeistes vollzieht auf Anregung des Grundtriebes in sich dieselben Thätigkeiten, welche die Vernunft auf Anregung desselben Triebes in sich vollzieht, und verdient in sofern den Namen einer außer sich gesetzten Vernunft. Man kann es vergleichen einem im tiefen Schlummer liegenden, aber doch athmenden und wirkenden Geiste. Der Zau-

der der Natur ist dieser Widerspruch, daß sie Produkt blinder Kraft und doch zweckmäßig ist. Die Natur wirkt in allen ihren Produkten künstlerisch, nach den Gesetzen produktiver Einbildungskraft und dichterischen Instinkts. Denn auch beim Dichter findet ein traumähnliches Hingegebensein an die Phantasie statt, auch er wirkt blindlings, auch er ist der sich Hingebende, Begeisterte, welcher aus einem dunkeln Streben und Leben fast ohne eigenes Zuthun bildet, indem er einem hervordrängenden unendlichen Triebe folgt, der sich nie ganz ausspricht, und dessen Werke wie durch ein Wunder gelingen. Auf dieselbe Art ist im künstlerischen Naturwirken der Begriff nicht vor der That, und der Entwurf schon selbst die Ausführung. Blindlings erreicht es die Begriffe regelmäßiger Gestalten, stereometrischer Formen. Die Gesetze der Mechanik, eine späte Eroberung des menschlichen Bewußtseins, vollführen sich in der Astronomie blindlings dadurch, daß antagonistische Thätigkeiten sich ins Gleichgewicht setzen. Aehnlich vollbringen Thiere Wirkungen, herrlicher als sie selbst. Der Vogel, berauscht von Musik, übertrifft sich selbst in seelenvollen Tönen, die Biene verrichtet ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architektur.

Hiermit sind die verschiedenen Stellungen, welche der die Natur hervorbringende Trieb im Verlaufe der Vollendung seines Werkes einnehmen kann, erschöpft. Denn in dem nun folgenden Processe der bewußten Entwicklung tauschen sich die Rollen völlig um, indem der Trieb oder Instinkt, welcher bis dahin der positive Faktor im Proceß war, gegen die autonomische Vernunft zum negativen Faktor (zum Nicht-Ich) herabsinkt, und indem die vom Triebe ausgehende Raum und Zeit setzende Imagination, welche bisher als unorganische Natur ins Nicht-Ich noch unterhalb des Triebes herabgesunken erschien, jetzt bis ins Centrum des Bewußtseins und also scheinbar oberhalb des Triebes hinaufsteigt. Aber dieses Hinaufsteigen der Einbildungskraft über den Trieb ist eben sowol, als das Herabsinken derselben unter den Trieb, ein bloßer Schein. Die bewußte Imagination und die unorganische Natur sind durchaus von demselben Wesen, nämlich Thätigkeiten desselben Triebes oder Instinkts nach Genuß, nur mit dem Unterschiede, daß die unorganische Natur aus den Thätigkeiten des werdenden Triebes im Elemente des Unbewußten, aber der vernünftige Erkenntnißproceß aus den Thätigkeiten des vollendeten Triebes im Elemente des Bewußtseins besteht. Die theoretische Wissenschaft ge-

hört daher nicht dem Bewußtsein als solchem, sondern dem Spiele des Naturtriebes innerhalb des Bewußtseins an, während die Wissenschaft des Bewußtseins als eines solchen die Wissenschaft der Autonomie ist, welche die Gesetze der Ethik, verbunden mit den Gesetzen des in jenen enthaltenen Triebes nach dem höchsten Gut enthält. Aus dem letzteren Triebe entspringt das religiöse Bewußtsein.

Das Bewußtsein läßt sich daher nicht aus dem irritablen Triebe ableiten, sondern es tritt in ihm zum organischen Antagonismus von Instinkt und chemischem Proceß ein neuer subjektiver Faktor, gleichsam ein Licht der dritten Potenz, ähnlich wie zum unorganischen Antagonismus von Licht und Schwere der irritable Trieb als ein Licht der zweiten Potenz hinzutrat. Der hinzutretende höhere Faktor läßt sich nicht aus dem Antagonismus der niederen Faktoren, zu denen er tritt, erklären, sondern diese wollen umgekehrt aus jenem erklärt sein. Das Licht sammt der Schwere läßt sich nur erklären aus den Wirkungen des werdenden Triebes, und der Trieb sammt den Empfindungen läßt sich nur erklären aus den Wirkungen der im Werden begriffenen bewußten Thätigkeit, wie sie ein Gegenstand der Wissenschaftslehre oder des Systems des transscendentalen Idealismus sind. Und da also das Niedere seinen letzten Grund immer im Höheren hat, und also immer nur selbst durch eine Art von vorläufiger Anticipation des Höheren, aber in verschlossener und fragmentarischer Gestalt, sein Wesen und Bestehen erlangt, so läßt sich der ganze Proceß auch auffassen als ein stufenförmiges Befreien der höchsten oder absoluten Thätigkeit von den Banden, womit wir dieselbe im Naturdasein belastet sehen. Sie erscheint hier zuerst in höchst schwacher Anticipation als die Expansion des astralen Lichtwesens. In ihm ist der Naturtrieb noch gänzlich gebunden und verloren in sein Produkt. Er befreit sich, indem er dem Lichte als der höhere Faktor der Irritabilität gegenübertritt und das astrale Lichtwesen zum Objekt herabsetzt. Nun ist im irritablen Triebe das Bewußtsein wiederum eben so in der Latenz vorhanden, wie im Lichte schon der irritable Trieb latent war. Das Bewußtsein setzt den irritablen Trieb zum Objekt herab, indem derselbe in ihm sich zur Autonomie oder reinen trieblosen Thätigkeit befreit. Der Naturproceß ist, von dieser Seite betrachtet, der periodisch fortschreitende Selbstbefreiungsproceß einer absoluten Thätigkeit aus gewissen stufenförmigen Graden ihrer relativen Latenz. Er ist

der Proceß einer periodenweise fortschreitenden Universalgeschichte des Weltalls. Und wenn daher mit dem Antagonismus des autonomischen Bewußtseins gegen den Naturtrieb eine neue Periode dieses Weltprocesses beginnt, als eine solche, worin die ideale Thätigkeit nach Vollendung der menschlichen Organisation nun mit sich selbst und für sich allein einen neuen Proceß eingeht, so wird man vermuthen dürfen, daß in dieser dritten Periode des Universallebens die Natur nicht gänzlich von jenem großen Gesetze sich verlassen zeigen wird, dessen sicher eintreffende Wirkungen wir an den Produkten der ersten und zweiten Periode des Weltlebens ablesen können.

Die Menschheit.

Ist das Ich frei geworden, so beginnt es ein neues Handeln auf sich selbst vermöge seiner Autonomie. Da es aber statt deren Anfangs fast nur den entgegengesetzten Genußtrieb in sich findet, so setzt es sich selbst seinem Handeln als Ziel gegenüber in einem Bilde als dem Ideal der Glückseligkeit. Denn die Seele weiß sich nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Seligkeit als höchste Lust am Sittlich-Guten ist nicht allein ein Accidens der Tugend, sondern auch erst ihre Vollendung. Diese schließt die Tendenz in sich, mit der absoluten oder reinen Thätigkeit (mit Gott) Eins zu sein. Denn das Urbild des Einsseins von Sittlichkeit und Seligkeit oder von Wahrheit und Schönheit wird in der Idee der Gottheit ergriffen. Daher Sittlichkeit und Religion die beiden höchsten schlechterdings nicht von einander zu trennenden Potenzen des Menschenlebens sind. Das Leben der Weltgeschichte ist wesentlich sittlicher oder religiöser Proceß. Ihm als dem eigentlichen Processe der Freiheit schließt sich aber ergänzend der Proceß eines höheren Mechanismus der Nothwendigkeit in Recht und Staat an.

Die Rechtslehre ist für die Freiheit eben das, was die Mechanik für die Bewegung, indem sie den Naturmechanismus deducirt, unter welchem freie Wesen als solche in Wechselwirkung gedacht werden können, ein Mechanismus, der selbst nur durch Freiheit errichtet werden kann. Die Verfassung ist anzusehen wie eine Maschine, die auf gewisse Fälle zum voraus eingerichtet ist, und von selbst, d. h. völlig

blindlings wirkt, sobald diese Fälle gegeben sind; und obwohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muß sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur ihren eigenen Gesetzen gemäß und unabhängig, als ob sie durch sich selbst existirte, fortwirken. Uebrigens ist an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselsweise unter einander ihre Verfassung garantiren, so daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker unter einander ein allgemeiner Völkerareopag existirt.

In dem Fortschreiten der Menschheit zu diesen Zielen können wir drei Perioden unterscheiden.

In der ersten wird das Herrschende dieses Processes, welches sich erst später als Vernunft und Freiheit selbst ergreifen lernt, als eine noch unverstandene Forderung, welche blinde Unterwerfung verlangt, d. h. als Schicksal aufgefaßt, welches als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört In diese Periode, welche wir die tragische nennen können, gehört der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Sturz jener großen Reiche, von denen kaum das Gedächtniß übrig geblieben, und auf deren Größe wir nur aus ihren Ruinen schließen, der Untergang der edelsten Menschheit, die je geblühet hat (des Hellenismus), und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunsch ist.

Die zweite Periode ist die, worin wir uns gegenwärtig befinden, die der mechanischen Gesetzmäßigkeit in der Geschichte, wo die Willkür der Individuen sich nicht mehr fromm einem unbekannten und dunkeln Schicksal beugt, aber auch noch nicht ihrem eigenen Gesetze unwandelbar gehorcht, und daher gezwungen ist, wider Willen einem offenen Naturplan zu dienen, der in seiner vollständigen Entwicklung die durch äußere Reibung der individuellen Kräfte erlangbare politische Reife, den allgemeinen Völkerbund und den unversellen Staat herbeiführen muß. Diese Periode beginnt von der Ausbreitung der großen römischen Republik, von welcher an die ausgelassenste Willkür in allgemeiner Eroberungs- und Unterjochungssucht sich äußert, und, indem sie zuerst die Völker allgemein unter einander verbindet, alles, was bis

dahin von Sitten und Gesetzen, Künsten und Wissenschaften nur abgesondert unter einzelnen Völkern bewahrt wurde, in wechselseitige Berührung bringt. Alle Begebenheiten, welche in diese Periode fallen, sind als bloße Naturerfolge anzusehen, so wie z. B. der Untergang des römischen Reichs weder eine tragische, noch moralische Seite hat, sondern nur ein an die Natur entrichteter Tribut war.

Die dritte Periode wird die sein, wo das in der ersten Periode nur ahnungsvoll, in der zweiten sogar widerwillig vollzogene Gesetz sich selbst entwickeln und vollziehen, und damit zugleich offenbar werden wird, daß selbst das, was in früheren Perioden bloßes Werk des dunkeln Schicksals, oder der blinden Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden erleuchteten Vorsehung war. Wann diese Periode beginnen wird, ist nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein (d. h. dann wird die Vollziehung des reinen Sittengesetzes mit der reinen Glückseligkeit in eins fallen). System des transscendentalen Idealismus. S. 439.

Die absolute Identität.

Es ist nur eine einzige Thätigkeit, welche alles Leben, das natürliche wie das sittliche, erzeugt, indem sie in den geordneten Stufen eines weltgeschichtlichen Naturprocesses ihre Selbstbefreiung vollzieht. Auf der ersten Stufe erscheint sie als Licht, und in negativer Gestalt als Schwere. Das Produkt ist die unorganische Welt. Auf der zweiten Stufe erscheint sie als irritabler Trieb, und in negativer Gestalt als Sensation. Das Produkt ist die organische Natur. Auf der dritten Stufe erscheint sie als praktisches Vernunftgesetz oder Religion und Staat, und in negativer Gestalt als bewußtes Triebgesetz oder Wissenschaft. Das Produkt ist das Leben der Menschheit. Ueberall also, wo wir diese Thätigkeit auf dem Gebiete der Erfahrung beobachten, sehen wir, wie sie sich sofort eine antagonistische Thätigkeit von ähnlicher Natur gegenüberstellt, welche ein Abdruck des Einflusses ist, den die Potenz der höheren Sphäre von den Potenzen der niederen Sphäre bekommt. So bezeichnet das theoretische Wissen den Einfluß, welchen das reine Bewußtsein oder absolute Ich vom Triebe empfängt. Es bezeichnet die Sensibilität oder Empfindung den Einfluß, welchen

der irritable Trieb von Seiten des unorganischen Daseins empfängt. Es bezeichnet die Schwere oder Contraction den Einfluß, welchen die Expansion des Lichtes von jener unvorstellbaren Grenze her empfängt, welche die Wissenschaftslehre als das Nicht-Ich bezeichnet. Es findet also bei diesen Naturstufen keineswegs ein Progreß ins Unendliche statt, sondern dieselben sind in enge und übersichtliche Grenzen eingeschlossen. Denn unterhalb des Lichts und der Schwere wird eben so wenig eine untergeordnete Stufe gefunden, als oberhalb der Autonomie des sich befreienden Menschengeistes eine übergeordnete Stufe gefunden wird. Sondern unterhalb der Schwere giebt es nichts weiter, als jene absolute und unvorstellbare Negation (Nicht-Ich), welche wir darum nicht vorstellen können, weil sie ihrem Begriff nach das absolut Unvorstellbare ist. Und oberhalb des weltgeschichtlichen Processes giebt es nichts weiter, als jene absolute und ebenfalls unvorstellbare Position (absolutes Ich), welche wir darum nicht vorstellen können, weil ihre absolute Setzung die absolute Aufhebung alles Triebes, und folglich des ganzen Weltalls sammt aller Raum- und Zeitsetzung in sich schließt. Uebrigens sind, wie wir gesehen haben, diese Grundpfeiler alles Daseins trotz ihrer Unvorstellbarkeit gar wohl in den sichersten und präcisesten Begriffen als die Grundsätze der Wissenschaftslehre aussprechbar. Denn das Denken reicht weiter, als das Vorstellen.

Indem nun also die absolute Position (das absolute Ich) vermöge der Negation ihrer selbst (des absoluten Nicht-Ich) sich in einen Naturtrieb verkehrt, und dabei aus den Banden der Schwere und der unorganischen Natur durch das Leben der organischen in die Freiheit der Autonomie emporsteigt, entsteht jenes abgeschlossene, weder vermehrbare noch verminderbare System von drei Stufen, welches einen zweifachen Anblick giebt, je nachdem man dasselbe entweder von der räumlichen Seite des Nebeneinanderbestehens oder von der zeitlichen Seite der Entwicklung betrachtet. Räumlich betrachtet bildet dieses System das Schema eines großen Magneten, bei welchem das Menschenleben in der Polarität von Religion und Wissenschaft (d. i. praktischer und theoretischer Vernunft) den positiven Pol, die unorganische Natur in der Polarität von Licht und Schwere den negativen Pol, und die organische Natur in der Polarität von Irritabilität und Sensation die Mitte oder den Indifferenzpunkt darstellt. Zeitlich angesehen giebt dasselbe System den Anblick von drei nach einander zu

ersteigenden Existenzgraden, welche eben so viele geschichtliche Perioden bilden, in denen die Regel eines gesetzmäßigen und sicheren Fortschritts aus der Latenz in die Offenbarung, aus der Gebundenheit in die Freiheit waltet. Und zwar ist der Anfang der ersten durch die Entstehung des Lichts, der Anfang der zweiten durch die Entstehung der organischen Zelle, der Anfang der dritten durch die Entstehung des Menschen bezeichnet. In allen aber lebt und entfaltet sich nur eine einzige Thätigkeit als das Wesen jener absoluten Position, welche durch das Werkzeug der absoluten Negation mit sich in Antagonismus tritt, sich in eine subjektive und eine objektive Thätigkeit differenzirt, diese Differenzirung in weitere Unterglieder fortsetzt, und so das Schema des Universalmagneten bildet, in dessen Spannungen sowol von der objektiven, als von der subjektiven Seite nichts anderes thätig ist, als die absolute Thätigkeit selbst, welche insofern den Namen einer absoluten Identität des Objektiven und Subjektiven verdient, als sie sowol die objektive Thätigkeit, als die subjektive Thätigkeit selbst ist, und doch in ihrer Wurzel oder ihrem Ansichselbstsein nicht zwei Thätigkeiten, sondern nur eine einzige absolute Position ist.

Daher ist Alles, was ist, insofern es ist, das absolute Wesen selbst, und es giebt, sobald man auf das Sein an sich reflektirt, nichts, was entstanden wäre, überhaupt nichts Endliches. Das Endliche ist nur Schein. Und weil Alles, was ist, die absolute Identität selbst ist, so ist Alles an sich nur Eines. Wird die absolute Identität als seiend gedacht, so heißt sie die absolute Vernunft. Wird sie als werdend gedacht, so heißt sie die Natur oder der Grund alles Seins, wobei unter Grund die Setzung des Anfangs verstanden wird, aus welchem die weitere Fortentwickelung erfolgt. Denn diese empfängt ihren Inhalt nicht aus dem Grunde, sondern aus der seienden Identität oder absoluten Vernunft, welche als zeugende Kraft über dem Grunde ist und ihn stufenweise über sich selbst emporhebt. Man kann dies auch so ausdrücken, daß die absolute Identität in der Natur oder dem Grunde ihrer Entwicklung zwar dem Wesen nach, aber noch nicht der Form nach, nämlich noch nicht als Bewußtsein oder Selbsterkenntniß existirt. Denn in der Selbsterkenntniß erfaßt die Grundthätigkeit sich selbst unter der Form ihrer eigenen Identität und Einfachheit, während sie sich in der Natur oder dem Grunde der Entwicklung in ihre Polaritäten und Differenzen zerstreut, und also nicht unter der

Form der Identität, sondern vielmehr unter der entgegengesetzten der Differenz erscheint. Die Natur oder der absolute Grund entsteht also dadurch, daß die absolute Identität zwar ihr Wesen setzt, aber es nicht unter seiner eigenen Form, nämlich nicht unter der Form der Identität als der Selbsterkenntniß setzt. Sie macht also die Form ihres Wesens unerscheinend oder latent, ohne jedoch das Wesen selbst aufzuheben. Und insofern in der Natur oder dem Grunde ganz dasselbe gesetzt ist, was in der absoluten Vernunft gesetzt ist, aber unter der Form der Differenz und nicht unter der der Identität, so darf man, um die Befassung beider Sphären in der Grundthätigkeit in einer engsten Formel zu haben, die absolute Identität definiren als eine Identität der Identität und der Differenz.

Die absolute Identität ist das All oder Universum, nämlich nicht das producirte oder erscheinende, sondern das ursprünglich seiende Universum, das in Allem, was ist, schon ist, und nur producirt wird, weil es ist. Das einzelne Sein aber, welches bloß erscheinend ist, besteht in einer Trennung der absoluten Identität in subjektive und objektive Thätigkeiten, welche je nach ihren Polen oder Gegensätzen einen Antagonismus gegen einander ausüben, und folglich nach quantitativen Graden ihrer Intensität gegen einander gemessen werden können. Jede bestimmte quantitative Differenz der Subjektivität und Objektivität heißt eine Potenz. Jede Potenz besteht aus einem positiven und einem negativen Faktor. Der positive dieser Faktoren ist immer der unbegrenzte (expansive), der negative der begrenzende (contraktive) Faktor. In beiden Faktoren aber ist immer das Eine und gleiche Identische, obschon in einem jeden derselben mit einem Uebergewicht der Subjektivität oder Objektivität, gesetzt.

Da die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven nicht in einem bloßen Gleichgewicht oder Synthese beider, sondern darin besteht, daß die Eine Thätigkeit gleicherweise im einen, wie im anderen Falle nur allein sich selbst setzt, so haben die einzelnen Wesen so viel wahres Wesen, als die absolute Position sich in ihren Faktoren selbst setzt, aber so viel bloße Erscheinung oder Nicht-Existenz, als Spannung oder Beziehung zwischen ihren Faktoren stattfindet. Denn nur die Positionen als solche sind das Göttliche, aber die Beziehung, welche die Position auf andere Positionen hat, ist vor Gott und in Gott ewig als nichtig gesetzt. Das Wesen des einzelnen Dinges, so-

fern es als eine reine Position des Positiven im Dinge aufgefaßt und dabei von seiner endlichen Erscheinung ganz abstrahirt wird, heißt die Idee des Dinges. Sie faßt das Ding so auf, wie es als eine ewige Wahrheit in der absoluten Identität unveränderlich besteht. Die Positionen in ihrer inneren Freiheit widerstreben dem aufgelegten Bande der Relationen, da sie im Inneren ein höheres und göttliches Band haben. Aber die durch Spannung der Positionen als Faktoren hervorgebrachte äußere Einheit derselben widerstrebt der Befreiung der Positionen. Hierin besteht das Werden und Vergehen der Dinge. Sie entstehen dadurch, daß sich die einzelnen Positionen als Faktoren in ihnen zu einer imaginären und äußerlichen Einheit spannen, sie vergehen dadurch, daß aus dieser scheinbaren Einheit jede Position wieder in ihre innere und wahre Freiheit zurückkehrt.

Die absolute Identität des Schellingschen Systems ist nicht das absolute Ich der Wissenschaftslehre geradezu, sondern sie ist dieses zwar, aber in einer gewissen Anwendung aufgefaßt. Denn durch die Setzung des absoluten Ich wird die Welt und der Trieb aufgehoben, aber durch die Setzung der absoluten Identität werden beide gesetzt. Daraus folgt, daß in der absoluten Identität der erste und zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre in Vereinigung gedacht sind, oder daß die absolute Identität die Anwendung des Princips vom absoluten Ich auf die Welt der Erfahrung ist. Das Verhältniß von Ich und Nicht-Ich in der bewußten Sphäre wird die Vernunft genannt und als die identische Seite der Identität bezeichnet, das Verhältniß von Ich und Nicht-Ich in der unbewußten Sphäre wird die Natur oder der Grund genannt, und als die Seite der Differenz in der Identität bezeichnet. Es wird demnach innerhalb des Systemes der absoluten Identität zwar nirgends von den Grundsätzen der Wissenschaftslehre abgewichen, aber dieselben werden auch nirgends in ihrer abstrakten und über die Reiche aller möglichen Erfahrung hinausgehenden Reinheit ergriffen und reproducirt, sondern mit Umgehung der Grundvesten der Wissenschaftslehre in ihrer Reinheit, welche ihrer Natur nach das absolut Abstrakte sind, wirft sich das System der absoluten Identität sogleich in den vollen Reichthum der empirischen Anschauung als in ein Meer voll glühenden Lebens.

Schellings späteres System.

Der aus dem Bisherigen sich ergebende Gedanke einer ewigen und unveränderlichen Welt, welche als das absolute Wesen der Dinge durch allen Fluß der Erscheinungen hindurch existirt, und in aller Erscheinung das allein Wahrhafte ist, hat Schellingen seit der Aufstellung seiner Identitätsphilosophie zu Anfange dieses Jahrhunderts ausschließlich beschäftigt. Er trieb ihn von naturphilosophischen Arbeiten mehr und mehr ab, dem abstrakten Gebiete metaphysischer und theologischer Untersuchungen mehr und mehr zu, welche sich von der Abhandlung über die Freiheit 1809 an bis in den neuesten Versuch einer Philosophie der Offenbarung in einer consequenten Folge entwickelten.

Die Dinge, sofern sie in dem großen System, gleichsam dem großen Magneten der ewigen und unveränderlichen Welt existiren, heißen Ideen. Die Dinge haben als Ideen in der ewigen Welt ihre ewige Realität und ewige Dauer, welche dadurch nicht verändert wird, daß sie als Einzelwesen aus ihrer ewigen Idee in die Erscheinung hervor und wieder aus der vorübergehenden Erscheinung in ihre Idee zurück und untertauchen. Für das Wesen der Dinge in seinen ewigen drei Graden, wie sie im Vorigen beschrieben worden sind, hat dieser Wechsel gar keine Bedeutung, eine desto größere aber für die aus entstehenden und vergehenden Einzelwesen bestehende Erscheinungswelt, welche in ihren Erscheinungen und zufälligen Anblicken immer nur Fragmente und abgebrochene Züge aus der wirklich seienden Welt, welche nicht den Sinnen, sondern der Vernunfterkenntniß offen liegt, zum Vorschein bringt. Hebt sich, von Seiten der Vernunfterkenntniß angesehen, der Unterschied zwischen der unveränderlichen oder ewigen Welt und der zeitlichen Erscheinungswelt ganz und gar, indem die letztere nur ein Ausschnitt und Fragment aus der ersteren ist, so macht sich derselbe Unterschied für die zeitliche Anschauung des lebenden und sterbenden Individuums doch desto mehr geltend, indem es die wirkliche und ewige Welt zwar in seiner intellectuellen Vernunfterkenntniß als ein apriorisches Eigenthum erblickt, während ihm dagegen die sinnliche Erscheinung einen Zustand vorspiegelt, welcher von der Harmonie und Vollendung des ewig Wirklichen einen weiten Abstand zeigt.

Hierdurch knüpft sich ein ganz neues, überraschendes und beim ersten Entwurf der Identitätsphilosophie noch nicht geahnetes Räthsel.

Sobald nämlich das Grundverhältniß aller Dinge oder der Urgegensatz (Ich: Nicht-Ich) gesetzt ist, ist darin sofort das ganze Universum gesetzt. Denn dieses Grundverhältniß heißt der Trieb. Mit der Setzung des Triebes ist aber ein Verhältniß des Triebes zu seinem einen Faktor sowol, als zu seinem anderen als möglich gesetzt. Macht man diese Möglichkeiten wirklich, setzt man zuerst den Trieb als anschaubar im Abgrunde des Nicht-Ich, so entstehen Licht und Schwere als Potenzen oder Kräfte der unorganischen Natur, setzt man sodann den Trieb als anschaubar in der reinen Thätigkeit des Ich, so entstehen Phantasie und Erkenntniß oder Raum und Zeit als Potenzen oder Kräfte der intelligenten Natur. Stellt man sich auf diese Weise das Universum in seinen drei Graden oder Potenzen als völlig construirt vor, so ist dieses eine Welt, worin Pflanzen, Thiere und Menschen, Phantasie und Verstand, Wasserstoff und Sauerstoff, Licht und Schwere, Elemente und Metalle aufs vollkommenste und realste existiren, ohne daß jedoch aus diesem Begriffe die Möglichkeit eines einzigen Individuums von irgend einer Art folgte, welches die Fähigkeit hätte, ein einzigesmal zu entstehen und dann auf immer zu vergehen. Vielmehr ist Alles, was durch den Urgegensatz, sowol in seiner gleichmäßigen Schwebe, als in seiner Beziehung auf jeden der beiderseitigen Pole gesetzt ist, auf völlig gleichbleibende, unveränderliche und apriorische Art gesetzt als ein großer ewiger Magnet, dessen Pole in sich selbst wiederum Polaritäten sind. In ihm ist Alles vollständig und Alles zugleich vorhanden und gegeben, und es liegt in ihm als solchem nicht die entfernteste Andeutung weder von einem Entstehen und Vergehen der Individuen auf einem bestimmten Planeten, noch von einem Entstehen und Vergehen ganzer solarer und planetarischer Schöpfungen an gewissen bestimmten Orten des Weltraums enthalten. Vielmehr ist in jener eigentlichen und ursprünglichen Welt Alles in eins und Alles zumal gegeben, was wir als sterbliche Individuen mit unseren Sinnen einestheils in bloßen Fragmenten im Raume zerstreut, anderentheils in einer kleinen Lebensspanne erscheinend und dann für immer aus der Erscheinung wieder entweichend wahrnehmen. In der Urwelt giebt es keine Geburt noch Tod, sondern nur lauter ewige Verhältnisse, woher ist denn Geburt und Tod in diese Erscheinungswelt gekommen? In der Urwelt giebt es keine Auseinanderreißung des Zugehörigen, noch Fragment, sondern die einander ewig gegenwärtigen Gegensätze kennen

nur ein Ueberwiegen, woher ist denn Trennung des Zugehörigen, himmelferne Zerstreuung in die astralen Räume, und fragmentarische Verkümmerung in diese Erscheinungswelt gedrungen? Diese Frage konnte die Wissenschaftslehre noch nicht aufwerfen, da sie den nicht aufgehenden Rest betrifft, welcher in der Erfahrung übrig bleibt, wenn man die Erfahrungswelt mit den Maaßstäben der Wissenschaftslehre ausmißt. Dieser nicht aufgehende Rest konnte sich zuerst dem deutlich enthüllen, welcher eine solche Messung im Speciellen versuchte, und bei ihr, während sie im Allgemeinen gut von Statten ging, doch zuletzt an eine unvermuthete Grenze gelangte.

Aber so wie Kant durch seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft für das Gebiet der Naturphilosophie bewundrungswürdig vorgearbeitet hatte, so fand Schelling auch für die Lösung des ihm zuletzt begegnenden größten Welträthsels von Kant in seiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bereits einen Grund gelegt, auf welchem weiter gebaut werden konnte.

Kant hatte vom Standpunkt des moralischen Gesetzes aus die Frage nach dem Ursprunge des Bösen aufgeworfen, und sich zu ihrer Beantwortung gezwungen gesehen, einen ursprünglichen Akt freiwilliger Uebertretung zu postuliren, aus welchem als eine Folge die dem moralischen Gesetz immerwährende Schwierigkeiten bereitende Erscheinungswelt entstanden sein möge. Denn setzt man die intelligible Welt moralischer Vernunftwesen mit ihrem inwohnenden reinen Vernunftgesetz als die Ursache, alles übrige aber als Folge, so kann das Eintreten einer Verkehrung des ursprünglichen Gesetzes der Freiheit zum Gegentheil mit allen seinen Folgen nur nach eben diesem Gesetze, folglich durch einen freien Willensakt der moralischen Wesen selbst, vor sich gegangen sein. In eine ganz ähnliche Lage sah sich in Beziehung auf das Verhältniß zwischen dem wirklichen und dem erscheinenden Universum Schelling versetzt. Das Universum, worin wir leben, ist allerdings das wirkliche und ewige, aber dasselbe erscheint uns nicht, sondern wir finden uns an seiner Statt in ein bloßes Fragment, einen bloßen Ausschnitt, gleichsam in eine gesunkene und verstümmelte Welt versetzt, ohne daß sich von irgend einer Seite her ein nothwendiger Grund dieser Umwandlung zeigte. Wo aber eine Nothwendigkeit nicht Statt hat, da hat entweder der Zufall oder die freie That ihr Spiel. Schelling sah sich um so mehr zu der letzteren Annahme

hingetrieben, als die in allen Potenzen wirksame und gleichsam mit sich selbst spielende Thätigkeit des absoluten Ich in ihrer Wurzel die Thätigkeit des absoluten Vernunftgesetzes als des Gesetzes der Freiheit selbst ist. Schelling hatte in der Naturphilosophie der absoluten Geisterwelt gleichsam ihren ewigen Wohnsitz enthüllt, worin sie als in einer unvergänglichen Natur ohne Geburt und Tod verweilend erblickt wurde, und überließ sich aus diesem Gesichtspunkte dem Gedanken eines durch freie That des Menschen dieser Urwelt hervorgebrachten Uebergangs aus der Ganzheit in das Fragment, aus der Idee in das Individuum, aus einer unvergänglichen in sich kreisenden Bewegung in ein einmaliges Geborenwerden und Sterben.

Um diesen Gedanken denkbar zu finden, muß man sich erinnern, daß die Thätigkeit der reinen Vernunft im Menschen eine Theilnahme an der reinen Thätigkeit des Absoluten (des ursprünglichen Ich) selbst ist. Gerade durch diese Theilnahme am Wesen des Ursprünglichen bekommt das abgesonderte Ich seine Selbstständigkeit und Freiheit, seinen Willen entweder der ewigen Vernunft zuzuwenden, oder ihn von derselben abzulenken. Denn in seiner Theilnahme an der absoluten Thätigkeit ist eben diese freie Wahl begründet. Aehnlich hat ja schon das einzelne Glied im Organismus, wie das Auge, obgleich es nur im Ganzen eines Organismus möglich ist, nichts desto weniger ein Leben für sich, und darin eine Art von Freiheit, die es durch die Krankheit beweiset, deren es fähig ist. Das Freie und soweit es frei ist, ist in Gott, aber gerade in diesem Aufgenommensein erwächst ihm die Thätigkeit, sein Verhältniß zur ursprünglichen Thätigkeit und darin die Grade seiner eigenen Freiheit und Selbstständigkeit nach eigener moralischer Wahl zu bestimmen. Dieser Idee nach erscheint der ursprüngliche Mensch (Adam prototypos) völlig als Herr seines eigenen Schicksals, und daß der Mensch im Zustande der sinnlichen Erfahrung diese Herrschaft nur noch in so engen Grenzen auszuüben fähig ist, kommt auf Rechnung des seiner Geburt vorangegangenen Willensakts, vermöge dessen er auf die Ausübung größerer Freiheit für dieses Leben freiwillig verzichtete.

Die Urthätigkeit selbst ist Freiheit. Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein, als freies Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben, Grundlosigkeit, Unabhängigkeit und Selbstbejahung (Selbstsetzung), reine

Thätigkeit. Aus dieser als der Gottheit oder dem summum bonum kann nicht unmittelbar das Vermögen des Guten und Bösen entspringen, sondern dasselbe entspringt als die Wirkung der freien Thätigkeit in dem aus Gott geborenen Urmenschen in der Region der Urwelt oder des ewigen Grundes.

Der ewige Grund ist das Verhältniß, welches sich die absolute Thätigkeit zu ihrem Gegentheil (Ich zu Nicht-Ich) giebt. Dieses Verhältniß heißt der blinde Trieb, Naturtrieb. Er ist gleichsam die Sehnsucht, welche das Ewige hat, sich selbst zu gebären, sich selbst in innerer Mannichfaltigkeit zu entwickeln. Er ist diejenige Seite im Absoluten, von welcher betrachtet dasselbe nicht göttlich, d. h. nicht reine Thätigkeit ist. Gott ist daher nicht selbst der Urgrund, aber er hat denselben in sich als etwas zu ihm Gehörendes, als eine inwendige Entwicklung seiner selbst. Das Produkt dieser Entwicklung ist die prototype Welt, zu welcher die Erscheinungswelt sich verhält wie Trümmer zu Vollendung, wie natura naturata zu natura naturans. Dieser Grund ist weder die wirkliche Gottheit, noch die erscheinende Erfahrungswelt, sondern ein gemeinschaftliches Verbindungsglied, eine gemeinschaftliche Wurzel, durch welche beide mit einander zusammenhängen.

Dieser in Gott seiende Naturgrund wird insofern die Potenz genannt, als unter Potenz das Wesen der in einem Naturprodukte antagonistisch verbundenen Urthätigkeiten verstanden wird. Da das Grundverhältniß (Ich: Nicht-Ich) der Trieb heißt, so wird der Trieb mit Recht die Potenz der Potenzen, die Urpotenz oder erste Potenz, Potenz A genannt. Ihr schließen sich dann zwei andere Grundstellungen an, je nachdem das Wirken des Triebes auf der Seite des Nicht-Ich in Licht und Schwere, oder auf der Seite des Ich in Anschauen und Denken ergriffen wird. Diese Stellungen werden als eine zweite und dritte Potenz oder eine Potenz B und C jener ersten Grundpotenz hinzugefügt, und die Wissenschaft vom Verhältniß dieser drei Stellungen, deren Inhalt ganz der der Naturphilosophie ist, als Potenzenlehre oder mit einem neueren Ausdruck als negative Philosophie bezeichnet.

Die erste Potenz oder der Trieb ist ein blinder Wille zur Existenz, der als solcher ein Werden dessen in sich schließt, was noch nicht ist, ein Sein-Können, eine Möglichkeit. Der Trieb kommt nicht unmittelbar als solcher, sondern er kommt immer nur an seinem Produkt

zur Erscheinung. Die Möglichkeit und das Werden erscheint verkörpert im Gewordenen, im Seienden, das nun nicht mehr aus der Existenz zurückkann, und so als ein Seinmüssen sich darbietet, dessen vorhergehender Grund das Seinkönnen oder der Trieb ist. Dem Begriffe nach ist daher das erste der Trieb und das zweite sein Produkt. In der Erscheinung dagegen fällt zuerst das Produkt in die Beobachtung, und das Wirken des an sich unsichtbaren Triebes zeigt sich nur in den Veränderungen, welche es fortwährend aufs neue an dem gewordenen Produkte hervorbringt. In der unorganischen Natur erscheint der Trieb noch ganz in seinen Produkten verloren und tritt niemals als solcher hervor. In der unorganischen Welt ist also das Seinkönnen gänzlich im Seinmüssen untergegangen. Der Trieb tritt als solcher erst mit der organischen Natur in die Erscheinung. Erst die organische Zelle ist es, welche ihm freien Spielraum verschafft, so daß man nicht mehr bloß seine erstorbenen Spuren am Produkt, sondern auch den Fluß seiner producirenden Thätigkeit an den Formen des Produkts in Wachsthum, Bewegung der Glieder u. s. w. wahrnimmt. Und zwar geht auch hier wieder der ins Seinmüssen verlorene Trieb des Wachsthums dem zum beweglicheren Seinkönnen befreiten Triebe der Gliederbewegung voran. Die erste Potenz oder das A folgt daher in der Erscheinung der zweiten erst nach, die zweite Potenz oder das B ist die zuerst im Sein anlangende. Der Grund davon ist der, daß die erste Potenz oder der Trieb (causa efficiens, per quam omnia fiunt) gar nicht anders zur Erscheinung gebracht werden kann, als durch die zweite Potenz oder die Materie (causa materialis, ex qua omnia fiunt), obgleich die zweite Potenz das Produkt der ersten ist.

Wo die zweite Potenz (Materie) auftritt, ist dieselbe immer die Wirkung der noch latenten ersten (des latenten Triebes), aber die erste Potenz ist nur Trieb, insofern sie ein Streben in die zweite Potenz oder ins Produkt ist. Denn ohne dieses Streben wäre sie nicht Trieb oder Sehnsucht, sondern die absolute in sich bleibende Thätigkeit selbst, welche als absolute Freiheit die Wahl hat, entweder in sich zu bleiben oder in Gestalt eines Triebes außer sich zu streben. Gelänge es daher, den Trieb auch innerhalb der Erscheinung gänzlich seines Strebens ins Produkt zu berauben, gleichsam gänzlich in sich selbst zurückzudrängen, so würde in ihm die bloß seinkönnende Sehnsucht oder erste Potenz erlöschen, und seine innerste Wurzel als reine Urthätigkeit oder

Freiheit sich offenbaren. Dies wäre dann die dritte Potenz, oder die Potenz C, das Bewußtsein. Diese Zurückdrängung des Triebes aus dem Nicht-Ich ins reine Ich oder dieses zu sich selbst Kommen der nach außen entlassenen Thätigkeit setzt aber voraus, daß der Trieb in der Welt bereits als solcher vorhanden und erschienen sei. Die dritte Potenz (das Bewußtsein) setzt daher in der Erscheinung die erste (den Trieb) voraus, obgleich sie als die gereinigte Urthätigkeit ihrem Begriffe nach der ersten Potenz vorangeht. Die erste Potenz behauptet daher sowol dem reinen Begriffe nach, als in der Erscheinung, die mittlere Stellung einer Uebergangsstufe, während die dritte Potenz dem speculativen Begriffe nach das Ursprüngliche ist, die zweite aber dasjenige Produkt bildet, welches im Reiche der Erscheinung zuerst im Sein anlangt.

Sobald das Bewußtsein oder die dritte Potenz hervortritt, kehrt sich in ihr der frühere Gegensatz des Könnens und Seins völlig um. Denn da in der Freiheit die Möglichkeit hervortritt, entweder in den Trieb einzugehen oder in der reinen Thätigkeit der Freiheit zu verharren, so erscheint hierin der Trieb oder das Können als das zweite, welchem sein Sein nicht erst im Produkt folgen soll, sondern bereits als reiner Akt in der Freiheit vorangeht. Das Sein geht demnach hier nicht mehr, wie früher, aus dem Können, sondern das Können geht aus dem Sein hervor. Die Möglichkeit ist nicht mehr dem Wirklichen, sondern die Wirklichkeit ist dem Triebe und seinem blinden Existenzhunger vorausgesetzt, und zwar als eine Urwirklichkeit im Gegensatze zu jenem erst aus dem Triebe abzuleitenden Scheinwirklichen.

Weil die dritte Potenz die in der Welt erscheinende reine Urthätigkeit (actus purus) ist, ist sie der Zweck von Allem, um dessentwillen Alles allein da ist, indem ihr allein zu sein gebührt (causa finalis, ad quam et secundum quam omnia fiunt). In diesem Sinn ist der Mensch in der Welt an der Stelle Gottes, als göttliches Ebenbild und Theilhaber an der reinen Urthätigkeit. Er steht beständig in der freien Wahl, entweder in die Naturtriebe einzugehen mit seinem Willen, oder über denselben in gelassener Schwebe seiner Freiheit stehen zu bleiben. Und dieser deutlich gefaßte Begriff unserer eigenen Freiheit ist das einzige Mittel, uns die eben so freie Schwebe zu vergegenwärtigen, in welcher die reine Urthätigkeit (das absolute Ich) sich befindet zwischen einem gelassenen Bleiben in sich und einem Eingehen

in die Potenzen und ihre Spannungen. Mit dem Setzen der ersten Potenz sind zwar die Spannungen und Gegensätze aller übrigen in nothwendiger und unabänderlicher Folge gesetzt. Daß aber die erste Potenz gesetzt sei, folgt nicht aus dem Begriff der Urthätigkeit, ist vielmehr ein nur durch sie allein setzbarer Widerspruch gegen sich selbst. Sie ist daher der freie Herr der Gegensätze, der sie frei beherrscht, dem es frei steht, die Spannung zu erregen und aufzuheben, ohne sich selbst zu verlieren.

Werden nun innerhalb der Urthätigkeit und durch dieselbe die Potenzen in Spannung gesetzt, so entsteht die ewige und unveränderliche Natur der Dinge als der in Gott gesetzte Grund der Schöpfung. Diese ewige und unveränderliche Welt ist gleichsam ein Spiegel, darin der Schöpfer sich selbst erblickt, ein Ebenbild, darin er sich selbst hervorbringt, ein gesprochenes Wort, darin er sich selbst erkennt, mit einem Wort eine Welt, welche er selbst ist. Die in ihr aus dem Triebleben wiederum zu sich ewig erwachende Vernunft ist der ewige und unsterbliche Mensch in ihr, der in ihr erscheinende Punkt der Freiheit, an welchem allein diese ewige Welt zu fassen und aus ihrer ursprünglichen Bahn zu bewegen war. Denn so gewiß der Mensch Theil nahm an der freien Thätigkeit, konnte er diese Thätigkeit auch gegen sich selbst und die Gesetze der ewigen Natur, oder gegen den ewigen Willen des Schöpfers kehren. Er konnte dies, indem er die in ihm zur ewigen Gelassenheit zurückgekehrten Potenzen eigenmächtig spannte, und damit eine willkürliche, der ewigen Weltordnung widerstrebende Störung in der dritten Potenz herbeiführte, welche auch auf ihre beiden Voraussetzungen nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Geschah dies, so war der Cirkel der ewigen und unveränderlichen Natur durchbrochen, und aus ihren gleichmäßigen Bewegungen in unregelmäßige und wilde Bahnen eingelenkt, womit sich das Reich der Weltgeschichte, zuerst der astralen, sodann der geologischen, zuletzt der menschheitlichen Geschichte öffnete.

Gott schuf, indem er seine Potenzen spannte, welches er konnte unbeschadet seiner Existenz. Indem der ewige Mensch die Potenzen in Spannung setzte (schaffen wollte, wie Gott ursprünglich geschaffen hatte), vernichtete er sich, weil er hierdurch die Kräfte der Natur entband, welche nun in wilder Ungebundenheit für sich selbst einen chaotischen Umsturz herbeiführten. So entstand ein einseitiges und frag-

mentarisches Erzeugniß, gleichsam ein Geschwür innerhalb der Harmonie des ewigen Lebens, ein falsches Leben des Scheins und der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und Verderbniß, ein erkranktes Glied am Leibe des Ewigen.

Daher beruhet nun diese Erscheinungswelt darauf, daß wir den theocentrischen Standpunkt der Urwelt verloren haben, und uns in dem schiefen anthropocentrischen Standpunkt eines Individuums von enger und einseitiger Anschauungssphäre eingeschlossen finden. Der darin Eingeschlossene ist aber darum noch immer, obgleich verhüllter Weise, der Mensch der Urwelt, so wie der Mensch der Urwelt verhüllter Weise das absolute Ich ist. Denn diese Welten sind als identische in einander, und nur unterschieden nach der Erscheinung, nur verschieden für den, der in sie hinabsteigt. Sie sind in einander gleichsam eingeschachtelt, und umgeben das Ich als eben so viele mögliche Sphären seiner eigenen Existenz, in denen es sich befinden kann als dasselbe, so daß die eine in der anderen zugleich mit gesetzt ist, in denen aber das Ich als lebendiges und handelndes nicht zugleich sein, sondern nur in die eine aus der anderen abwärts wie aufwärts durch eine Katastrophe seiner Existenz hinein und herausgeboren werden kann. In der äußerlichsten dieser Sphären oder Hüllen findet es sich als egoistisches Individuum zu allen andern seines gleichen in mehr oder weniger feindseliger Stellung, und folglich mit seiner eigenen Idee in Zwiespalt gesetzt, in der mittleren findet es sich in seine Idee d. h. in die Urwelt zurückgehoben, in der dritten Sphäre ist das absolute Ich allein gesetzt, und folglich Welt und Trieb gänzlich suspendirt. Der Uebergang aus der einen dieser Sphären in die andere setzt eine radikale Wesens-Umwandlung voraus. (Es liegt, wie Jakob Böhme sagt, eine ganze Geburt dazwischen.)

Man hat daher zwei Schöpfungen zu unterscheiden, eine ewige Schöpfung durch Gott, aus welcher die ewige Welt, und eine zeitliche durch den Menschen, aus welchem diese Welt stammt, indem er sich und mit sich seine Welt als außergöttlich setzte. In der ersten Schöpfung bleibt Gott trotz seines Außersichkommens bei sich, und ist in diesem Beisichbleiben der ewige Mensch. Die zweite Schöpfung ist das Ereigniß, daß der Mensch die ewige Harmonie der Welt stört und zerfallen läßt, indem er sich selbst vernichtet und statt seiner einen außergöttlichen Abgrund setzt, in welchem seine entbundenen Potenzen

als Weltseele walten, und in einem abbildlichen Proceß den Proceß der ewigen Weltordnung wiederholen bis zur Wiedererstehung des irdischen Menschen empor, in welchem das Spiel der Freiheit sich zum drittenmale, und zwar diesmal in Gestalt eines nie aufhörenden moralischen Kampfs darstellt.

Nachdem dies geschehen, kann nicht weiter in die Tiefe gestiegen werden. Der tiefste Boden des Abgrunds, in welchen wir fielen, ist nun erreicht, aus welchem es nur noch nach aufwärts, nicht weiter nach abwärts einen Weg giebt. Denn das Böse im irdischen Menschen vermag den Geist zwar an seinem Emporarbeiten zu hindern, nicht aber mehr eine neue Schöpfung nach unten zu eröffnen. Der einzig noch möglich bleibende Proceß ist der Weg nach oben.

Dieser besteht darin, daß die im Menschengeist bei seiner Entstehung sich noch spannenden Potenzen sich in gesetzmäßiger Folge und periodenweise in eine immer größere Harmonie setzen, ein psychologischer Verlauf im Menschengeist, welcher ihm selbst als mythologischer Proceß zur Erscheinung kommt. Der noch gänzlich unaufgelichtete Geist findet sich an einen völlig dumpfen und unaufgeschlossenen Zustand hingegeben, in welchem der Schmerz und das dumpfe Brüten waltet, und die holden Sehnsuchtstriebe nach einer beglückenden Existenz noch unter der Decke eines freudelosen Seinmüssens, einer harten Unfähigkeit zum höheren Genuß seiner selbst schmachten. Denn das finstere und sklavische Seinmüssen ist das überall zuerst im Sein der Erscheinung anlangende. Im Nomadenleben des freudelosen Geschlechts herrscht astrale Nacht, ein wildes vergebliches Treiben ohne Frucht und Ziel. Ein Tag geht in schweifender Oede hin wie der andere, gleich dem mechanischen Kreisen der Gestirne, ohne daß etwas Dauerndes wird. Der Kampf ist unfruchtbar, und Ruhe wird nirgends gefunden. Der Blick ist in die Gestirne gerichtet, in die Wüste des Aethers, wo er den großen Weltgeist als einen fremden ahnend sucht, der ihm noch nicht im eigenen Gemüthe aufgegangen ist.

Da erwachte der Trieb, ein Glück auf Erden zu suchen, das Menschenleben in den süßen Genuß seiner selbst zu setzen, und im Schooße des Friedens Freistätten des Behagens, des Glückes und Ruhmes zu bereiten. Dieser Trieb, der Dionysos der Mythologie, war die holde Möglichkeit, welche es Licht werden ließ im Gemüthe, und die Keime eines höheren Lebens hervorlockte. Dionysos als Lichtgott, Gott der

siegenden Potenz, überwand die Finsterniß und überspannte erobernd und Raum gebend einem neuen Leben die Abgründe. Er der Gott des Genusses, der üppig gedeihenden Naturtriebe, brachte Ackerbau, Gesetze, Sitten, Ehen, Künste, Staatengründungen, Eroberungen, Ehrenkämpfe, unsterbliche Thaten. Der Dionysoscultus ist Polytheismus. Dionysos ist der Osiris der Aegyptier, der Schiwa der Indier. Bei den Griechen wurde sein Cult in den Mysterien begangen. Die Mysterien enthielten die Philosophie der Mythologie. Die höchste Ansicht der Mysterien war, daß Alles Dionysos sei. Dionysos ist die erste Potenz oder die Potenz der Potenzen, das Seinkönnen, der üppige Trieb. Sein Zeichen ist der Phallus, seine Begleitung die überirdische ewige Welt olympischer seliger Wesen. Aber in der ersten Potenz ruht zugleich die Möglichkeit zur zweiten und dritten, Dionysos ist in sich ein dreifacher. Er ist nach der einen Seite hin der in die Nacht versenkte, unterirdische Dionysos, der von Titanen zerrissene, ἀρχεγονος, χϑονιος, der Sohn des Zeus und der Persephone, nach der anderen Seite hin der Dionysos der dritten Potenz, der aus seinem Grabe auferstehende, der Ἰαχχος der Mysterien, welcher als neugeborenes Kind an der Brust der Mutter Demeter dargestellt wurde. Aber der allgemeine und exoterische Dionysos war der Thebanische, der Gott der Lust und Festlichkeit. Die Schauspiele der Mysterien stellten die Thaten, Leiden und den Tod des Gottes dar. Alles Schmerzliche hatte der Gott gelitten. Kein Eingeweihter leidet Schmerz, nachdem er so großen Schmerz gesehen. Die griechische Tragödie ging hervor aus den Chören, welche die Leiden des Dionysos besangen. Ein Chor in der Antigone feiert den Sohn der Semele Jakchos. Der unterirdische Dionysos war überwunden. Die Gegenwart gehörte dem thebanischen Dionysos. Der dritte lag in der Zukunft. Die kleinen Mysterien feierten vorzüglich den vergangenen, die großen Mysterien aber die Herrlichkeit des zukünftigen als eines sich im Tode und zukünftigen Leben offenbarenden. Plutarch sagt, der Schlaf sei das kleine Mysterium des Todes. Die höchsten Feierlichkeiten des zukünftigen waren bloß nächtliche Begehungen. Herausgetreten aus den nächtlichen Entzückungen war dann die Anhänglichkeit an die Götter des noch nicht gesunkenen Tages desto größer.

Das Sinken dieses ersten Tages der Menschheit erfolgte. Die Potenz mit ihrem visionären Olymp wich dem Mysterium der reinen

autonomischen Thätigkeit. Die kleinen Mysterien wichen vor den großen, der Thebaner vor dem Jakchos ganz zurück, und letzterer zeigte seinen vollendeten Sieg der Alleinherrschaft dadurch an, daß er mit Umgehung der dionysischen Culturvölker sich die Nacht des Nomadenlebens zur Geburtsstätte nahm, und seine Wiege mitten in den Abgrund setzte, an dessen Ueberwindung der Gott des Naturtriebes zwar mit Anstrengung, aber dennoch vergebens gearbeitet hatte. Kein Genuß und keine Geistesbildung, sondern nur allein die strenge Vollziehung des Gesetzes der Freiheit zeigte sich stark genug, in den noch unüberwundenen Grundschmerz der Menschenseele Balsam zu gießen. Dieses Verhältniß heißt das Christenthum. Aus der Finsterniß eines astralen und nomadischen Jehovahdienstes tauchten auf Grund einer tiefen Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Frieden die Hoffnungen auf einen endlichen Erlöser der Menschheit, aus den Zuständen der aller Cultur vorangegangenen tiefsten Vergangenheit tauchten die Hoffnungen einer weitesten weltüberwindenden Zukunft, mit Ausschluß aller Mittelglieder. Die Jehovahreligion ist älter als der Sterndienst, in welchem schon ein mythologisches Element sich offenbarender Triebe (Kybele, Attis u. s. w.) spielt. Jehovah ist der ganz unoffenbare unbekannte Gott, der Gott der wilden Fluthen, des finsteren Dunkels, des unnahbaren Feuers. Dieser Cultus empörte sich hartnäckig gegen alle mythologische Mittelstellungen, gleichsam gegen allen religiösen Dilettantismus. Nur er selbst aus seinem eigenen unbeschwichtigten Schmerze hervor konnte das räthsellösende Endwort sprechen, worin er sich selbst vernichtete, indem er den Dionysos übertraf.

Das Christenthum kündigte an, die Einheit mit Gott, welche der Mensch im Fall verscherzt, ihm wieder möglich machen zu wollen. Wird es ihm gelingen, das reine Gesetz der Freiheit im sittlichen, wie im politischen Leben zur allgemeinen Geltung auf Erden zu bringen, so wird sein Versprechen redlich erfüllt sein. Das Christenthum ist das Erscheinen der dritten Potenz oder der Autonomie der Vernunft in der Entwicklung der Menschheit, wie die Entstehung des Menschen das Erscheinen der dritten Potenz im Naturproceß ist. Das Christenthum ist eine zweite Menschwerdung, die Entstehung eines anderen und neuen Menschen. Die Menschwerdung aber ist der erste Abschluß im Erlösungsakte der Natur, die erste Herstellung eines Gleichgewichts unter den gespannten Potenzen. So wie die Menschwerdung den

Proceß der Organisationen beendigte als sein höchstes Produkt, so das Christenthum den Proceß der mythologischen Vision und Ekstase, welcher in ihm auf seinen Gipfel stieg, um hier abzubrechen und zu endigen. Die Apostel wirkten noch gleich den Propheten im mythologischen Elemente, welches sich z. E. in der Apokalypse ausspricht, welches sich vom sterbenden Stephanus an Paulus wie durch Ansteckung mittheilte u. s. f. Allmälig trat ein abstrakteres Bewußtsein ein, sowol im Christenthum als Heidenthum. Die Orakel hörten auf, die Opfer begeisterten nicht mehr. Die Zeit des Suchens war vorüber, der Schatz in Händen, und es bedurfte nicht mehr der krampfhaften Anstrengung von ehemals, um sich in seinem Besitze zu befestigen.

Vgl. H. E. G. Paulus, die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung u. s. w. Darmstadt, bei Leske, 1843.

Die Schellingsche Schule.

Das Schellingsche Philosophiren glich einem steten abenteuernden Umherirren, um geleitet vom Compaß der Wissenschaftslehre immer neue Länder der Wissenschaft der Philosophie zu gewinnen. So wie der Dionysos der Alten geschildert wird als im trunkenen Siegestaumel irrend von Land zu Land, um die Keime der Cultur in alle Verborgenheiten und an alle Küsten des Erdballs zu tragen, so war Schelling auf dem Gebiete der Wissenschaft. Jedoch theilte sich diese vielverschlungene Thätigkeit in drei hauptsächliche Epochen ein von einer merklich verschiedenen Tendenz.

Die erste war die der Gründung einer Naturphilosophie. Es war ein Weg entdeckt, auf welchem man mit den Maaßstäben der Wissenschaftslehre tiefer ins Objekt einsteigen konnte, als bisher gelungen war. Die Methode war ein neues Verfahren an der Hand der empirischen Thatsachen, ein Arbeiten auf empirischem Boden mit neuen Maaßstäben und Werkzeugen. Hier trat demnach das systematische Verfahren mehr zurück, und machte einem geistvollen Anknüpfen neuer Verbindungen und einem abenteuernden Durchforschen der Naturwissenschaften in allen Verborgenheiten Platz, um neue und wo möglich überraschende Beziehungen zu entdecken, welche sich manchmal gerade an solchen Orten anboten, wo man sie anfangs wol am wenigsten erwartet hatte.

Auf diese erste Epoche folgte die Construktion des Identitätssystems. Der Gedanke der Naturphilosophie wurde in seiner obersten Formel mit möglichster Einfachheit ergriffen und ohne alle eigentliche apriorische Deduktion gemeinfaßlich dargestellt, woraus ein mehr oder weniger orakelhafter Ton des Philosophirens entsprang. Die Hauptabsicht dieser Darstellungen war ohne Zweifel, dem großen Publikum der Gebildeten die Einfahrt in die Grundgedanken der Wissenschaftslehre zu erleichtern dadurch, daß ihm die schwierigeren, aber auch präciseren und dem Gegenstande angemeßneren Deduktionen, wie sie z. B. noch im System des transscendentalen Idealismus (1799) vorkommen, gänzlich erlassen wurden. Natürlich mußte aber die Sache, was sie so von der einen Seite an gemeiner Faßlichkeit gewann, von der anderen an Schärfe und Präcision verlieren, weil nun der fein und genau construirte Anschauungsproceß der Wissenschaftslehre in seiner Raumerzeugung und Zeitsetzung zu ungenauen und hohlen Begriffs-Schablonen, wie Ideal und Real, Subjektiv und Objektiv, Denken und Sein u. dgl. mehr, herabgesetzt und abgestumpft wurde.

Die dritte Epoche war die Begründung einer speculativen Theologie vom weltgeschichtlichen Standpunkt. Die Natur zeigt sich als der Befreiungsproceß einer idealen Thätigkeit aus den Fesseln ihrer Latenz nach drei Stufen. Das Ziel dieser Befreiung ist das Bewußtsein oder der Mensch. Der Befreiungsproceß setzt sich im Leben der Menschheit fort. Die Natur in ihrer Entwicklung zum Menschen ist der erste Akt der Weltgeschichte und ein Vorbild dem zweiten. Die Geschichte des Menschheitlebens ist eine Menschwerdung höheren Grades, eine Wiedergewinnung des in den Naturabgründen verlorenen Paradieses. Aus dem Zustande der gespannten Potenzen, der Sünde und Finsterniß, wird gedrungen zum Zustande der beruhigten Potenzen, des lichten, autonomischen, vernünftigen Thuns, woraus das wieder zu gewinnende Paradies entspringt als ein immer tiefer in die absolute Sphäre der ihr eigenes Gesetz vollziehenden Vernunft eindringendes Dasein.

Auf eine jede dieser drei verschiedenen Epochen fallen nun verschiedene Mitarbeiter, welche theils von Schelling angeregt waren, theils auch wieder anregend auf ihn zurückwirkten, theils die Anregung zu ihrer mitwirkenden Thätigkeit unmittelbar aus der Wissenschaftslehre schöpften. Das letztere war z. B. der Fall bei dem um zehn

Jahr älteren Franz Baader, dem um sieben Jahr älteren Schleiermacher, dem gleichaltigen Wagner, dem um fünf Jahre älteren Hegel und anderen. Man kann diese Männer unmöglich als Schüler Schellings schlechtweg bezeichnen.

Das wahre Verhältniß ist vielmehr dies, daß wir in Schelling den Anführer und Befeurer der siegreichen Fichtischen Schule in ihrem Eroberungszuge über die Felder der empirischen Wissenschaften vor uns haben. Das einzige gemeinschaftliche Kennzeichen der ganzen Schule der Natur- und Identitätsphilosophie ist die Anwendbarmachung der abstrakten Principien der Wissenschaftslehre im Gebiet der empirischen und historischen Wissenschaften. Hierin stimmten alle Identitätslehrer und Naturphilosophen mit Schelling überein, wenn sie auch in der Ausbildung ihrer Lehre manchmal weit von ihm abwichen, wie denn z. B. Franz Baader, Eschenmaier, Wagner, Krause u. a. mit Schellingen gleich vom Anfang an nur in einem fortwährenden wissenschaftlichen Streite gelebt haben.

Dieser Wetteifer der auf gemeinschaftlichem Boden stehenden, aber nach verschiedenen Richtungen hinarbeitenden Männer hat besonders zur weiten Ausbreitung der Fichtischen Grundbegriffe beigetragen. Die Grundspannung, welche sich in diesen Strebungen entwickelte, war die zwischen dem Schellingschen und Hegelschen System, jedoch war dieselbe von anderen mehr untergeordneten Gegensätzen begleitet, welche durch ihre fortwährenden Spannungen und Reibungen innerhalb der Grenzen des Fichtischen Gedankenlaufs die ganze Aufmerksamkeit der öffentlichen Meinung allmälig auf die Wissenschaftslehre und ihre Wirkungen fixirten. So z. B. war Schellings Rival in Würzburg der Naturphilosoph Wagner, Hegels Rival in Berlin der speculative Theolog Schleiermacher. Wagner nahm im Wesentlichen den Schellingschen Standpunkt ein, näherte sich aber der Form nach schon mehr der Hegelschen trocken schematisirenden Methode. Schleiermacher stand auf dem Fichtischen Standpunkt, näherte sich aber in der Form mehr der zerflossenen und rhetorischen Darstellungsart Schellings. Schleiermacher erschien gemüthlich, wo Hegel durch Trockenheit abstieß. Wagner erschien trocken und geschürzt, wo Schelling durch Zerflossenheit abspannte. Indem bei solchen Gelegenheiten Alles, was sich von dem einen Pole entschieden abgestoßen fand, in der Regel dem anderen ebenso unbedingt zufiel, bewegte sich die Wahlanziehung

doch immer nur innerhalb des durch die Wissenschaftslehre eröffneten Gedankenlaufs. Eschenmaier, Baader, Bardili, Fr. Schlegel ragen in dieses Treiben als eine ältere Generation hinein; Krause, Suabedissen, Schubert, Carus u. a. schließen sich ihm als eine jüngere an. Es ist nöthig, näher auf die verschiedenen Mitarbeiter der verschiedenen Epochen einzugehen.

Erste Epoche.

Naturphilosophie.

Hier sind als Mitarbeiter Schellings aufzuführen: Steffens, Oken, Schubert, Windischmann, Schelver, Kieser, Nees von Esenbeck, Troxler, Ennemoser, Buquoi, Nasse, Bartels, Burdach, Carus, Eschenmaier, Görres, Fr. Schlegel u. a.

Diese Gruppe ist so bunt, daß wir bei ihr die Schellingschen Grundgedanken häufig ganz aus dem Auge verlieren. Die Speculation verläuft in das weite Gebiet der zufälligen Einfälle und Hypothesen an der Hand der Erfahrung. Es ist von keinem sich nach Principien fortspinnenden Gedankengange mehr die Rede, sondern das Interessante sind nur noch einestheils die Extreme, zwischen denen sich der chaotische Strom, anderentheils das Endziel, wohin er sich bewegt. Die Extreme sind das Vorwalten des empirischen und desultorischen Elements von der einen, des speculativen und methodischen von der anderen Seite. Oken, Steffens, Kieser, Ennemoser, Schubert, Buquoi, Carus bilden die empirische, dagegen Schelver, Windischmann, Schlegel, Görres die speculative und methodologische Gruppe. Die letztere neigt sich in allmäligen Uebergängen der zweiten und dritten Epoche des Schellingschen Wirkens zu. Als Endziel und Resultat der Naturphilosophie zeigt sich endlich eine auf der Grundlage der empirischen Gruppe erwachsene Psychologie nach genetischer Methode, welche sich das Verdienst erwirbt, einestheils Hand in Hand mit dem von Herbart ausgegangenen neuen Aufschwung dieser Wissenschaft die hinderliche Theorie der Vermögen aus dem Wege zu räumen, anderentheils durch eine lebendig fortgesetzte Bekämpfung jeder monadischen Theorie der Seele sowol gegen Herbart, als gegen den falschen Dualismus der älteren Empiriker, zu Gunsten des Pantheismus Front zu machen.

Die Naturphilosophie gewann dadurch sowol eine weitere Ausbreitung, als auch einen besonderen ihr nicht von Schelling ursprünglich aufgeprägten Charakter, daß der Mesmerismus sich mit ihr verband. Schelver, Kieser, Wolfart, Ennemoser, Windischmann, Eschenmaier, Fr. Schlegel, Justinus Kerner, Schubert, Baader, Görres und andere theils praktische Magnetiseurs, theils Vertheidiger des Mesmerismus und der mit ihm in Verbindung gestandenen Phänomene der Gegenwart und der Vorzeit schlossen sich allesammt in ihren Theorien der naturphilosophischen Schule an. Der animalische Magnetismus wurde von diesen Männern als die experimentirende Naturphilosophie selbst betrachtet. Man glaubte durch die Mesmerischen Manipulationen die organisirende Urkraft, die Wurzel des organisirenden Trieblebens zu erhöhen, und demnach den schlechthin universalen Lebensnerv in die Hand zu bekommen, von wo aus sowol organische als unorganische Natur ihre Wirkungen zuletzt aussenden. Hierdurch sind Naturphilosophie und Mesmerismus in einen Zusammenhang gerathen, welcher sich das Aussehen eines unauflöslichen gegeben hat, obgleich in Wahrheit durchaus kein zwingender Grund vorhanden ist, wonach beide Theile solidarisch für einander haften müßten. Denn wenn gleich das Vorhandensein einer solchen Centralkraft alles Naturlebens nach den Principien der Wissenschaftslehre aufs bestimmteste angenommen werden muß, so liegt in dieser Annahme doch nicht sogleich, daß diese Centralkraft müsse durch so leichte Manipulationen, als die Mesmerischen sind, zu allen beliebigen Experimenten gesteigert, isolirt und offen dargeboten werden können. Selbst dann, wenn der Mesmerismus sich als eitel Täuschung und Betrug erweisen sollte, würde dieses die Lehrsätze der Naturphilosophie ebenso wenig widerlegen, als die in ihnen aufgewachsenen Irrungen die a priori festen Lehrsätze der Wissenschaftslehre zu erschüttern vermögen. Denn in den unerschütterlichen Lehrsätzen der Wissenschaftslehre liegen ebenso wenig die falschen oder leichtsinnigen Anwendungen enthalten, welche die Naturphilosophie mitunter von ihnen gemacht hat, als aus den Lehrsätzen der Naturphilosophie die leichten Manipulationen Mesmers fließen, die man mit ihr in Verbindung zu setzen liebte.

Die Magnetiseurs haben daher durch den momentanen Glanz, den ihre Hülfe der Naturphilosophie verlieh, derselben doch einen höchst zweideutigen Dienst geleistet, und ebenso sehr zu einem unnatürlich

raschen Verfall aller naturphilosophischen Ideen in der öffentlichen Meinung beigetragen, als anfänglich die rasche und weite Verbreitung derselben vorzüglich mit von ihnen ausging.

Oken (1779—1851).

Er ist der eigentliche Empiriker dieser Sphäre, welcher dem bloßen A priori möglichst wenig, der reinen Empirie möglichst viel zu verdanken suchte. Bei ihm erscheint daher der Grundgedanke der Naturphilosophie am wenigsten rein, tritt aber dafür mit der größten empirischen Energie auf. Die aprioristische Thätigkeit tritt zurück, die Thätigkeit des sinnreichen Einfalls, der weitreichenden Hypothese, des schlagenden Apperçu gewinnt gänzlich die Oberhand. Die Naturphänomene auf eine zusammenhängendere Weise zu betrachten, in den unorganischen Processen schon entweder Trümmer oder vorbereitende Spuren der organischen zu entdecken, die Bildungen der Natur als eine zusammenhängende Reihe verschieden gearteter Modificationen desselben Grundtypus zu begreifen, überall Zusammenhang, Einheit, Harmonie, Beziehung zu entdecken, wo sie bisher dem blöderen Beobachter entgangen war — dies ist der allgemeine Vorsatz Okenscher Naturphilosophie. Die Ausführung bleibt dem einzelnen Fall überlassen. So z. B. verdanken wir Oken die Nachweisung, daß der Thierschädel aus drei modificirten Rückenwirbeln zusammengefügt ist, daß der thierische Körperbau angesehen werden muß als der Bau einer kolossalen Universalzelle, welche ihre Organe zu physiologischen Systemen ausarbeitet, denen das einfache organische Zellenleben sich dienend unterordnet u. s. f. Indem er das ganze Thierreich als den auseinandergelegten, in seine Glieder zerstückelten Menschen, die Außenwelt als das erweiterte und fortgesetzte Sinnensystem der empfindenden Wesen erkannte, wurde diese Betrachtung allmälig zu einem der Statue vollkommenster Menschengestalt auf dem Altare des Naturlebens dargebrachten Verehrungsopfer.

Das Absolute ist zu denken als der Indifferenzpunkt des Urgegensatzes von Position und Negation oder + und —. Dieser Indifferenzpunkt heißt Null oder Zero. Das Zero, worin nichts gesetzt ist,

ist aber nur das heuristische Zeichen für diejenige Aktivität, welche sowol die Position als die Negation setzt, und sobald sie zur Erscheinung kommt, Selbstbewußtsein und Gedanke heißt. Das Zero ist der Urakt, ein Akt ohne Substrat, d. h. ein geistiger Akt oder Selbsterscheinungsakt. Selbstbewußtsein ist Persönlichkeit, Gott ist ewige Persönlichkeit. Das Universum ist Gottes Sprache. Das Wort ist Welt geworden.

Der ursprüngliche zählende Akt heißt die Zeit. Zeit ist Zählen, Zählen ist Denken, Denken ist Zeit. Unser Denken ist unsere Zeit, im Schlaf giebt es keine Zeit für uns. Die Zeit ist die Urpolarität. Denn durch Zählen setzt der Urakt die Positionen, und geht sie negirend wieder auf sich zurück. In dieser ersten Polarität ruht das Gesetz aller Zeugung oder Causalität. Das Gesetz der Causalität ist das Polaritätsgesetz, das Gesetz der Zahl. Das Geschlecht wurzelt in der ersten Regung der Welt. Aller Bewegung liegt eine polare Spannung zum Grunde, eine rein mechanische Bewegung giebt es nicht. Die Urbewegung ist Denken, der sich erscheinende Gott. Die Bewegung der endlichen Dinge aus Polarität ist Leben. Leben ist Bewegung im Kreise, continuirlich in sich zurückkehrende Polarität.

Ein endliches Selbstbewußtsein nennen wir Mensch. Der Mensch ist der ganz erschienene Gott, die ganze Arithmetik, zusammengeschoben aus allen Zahlen. Wenn Gott nur einzelne Eigenschaften von sich vorstellt, so sind es weltliche Dinge, wenn er aber in diesem Gewühle von Vorstellungen zu seiner eigenen ganzen Vorstellung kommt, so entsteht der Mensch. Gott ist frei, weil sein Handeln nicht von einem andern bestimmt wird, weil außer ihm kein anderes Handeln ist. Der Mensch als Abbild Gottes ist frei, als Abbild der Welt unfrei.

Der ponirende Urakt ist die Zeit, der ponirte der Raum. Raum ist stehen gebliebene Zeit. Gott ist der Raum selbst. Indem er handeln wollte, wurde er Zeit, indem er aber Zeit war, wurde er Raum. Das räumliche Zero ist der Punkt. Er setzt sich nothwendig ins Unendliche, sich ausdehnend nach allen Richtungen in gleichen Entfernungen. Ein so ausgedehnter Punkt ist die Sphäre. Je sphärischer ein Ding, desto gottähnlicher. Das Unorganische ist eckig, das Organische sphärisch. Die Urlinie in dieser Sphäre ist in polarer Aktion, welche Spannung heißt. Sie ist centroperipherischer Gegensatz oder Magnetismus. Ihr centrales Ende ist $= 0$, ihr peripherisches $= + -$.

Die Grenze der Sphäre ist Fläche. Die Urfläche ist kugelförmig. Sie ist Elektricität, ein bloß peripherischer Gegensatz ohne Centrum, ein ewig Zerrissenes ohne Licht. Am vollkommensten ist dasjenige Ding, welches die vollkommenste Peripherie (Haut) hat. Die Fläche ist $= + -$, das Centrum $= 0$, die Kugel $= + 0 -$. Die Ursphäre ist rotirend, weil Leben die Kreisbewegung als die continuirlich in sich zurückkehrende Polarität in sich schließt. Die Lehre von der Sphäre ist Geometrie. Alle geometrischen Beweise lassen sich durch die Sphäre führen.

Alles Endliche strebt nach dem Centrum (dem Zero). Dieses Bestreben ist die Schwere. Die Schwere ist in der Sphäre das, was der Rückgang der Zahlen in das Zero oder den Urakt. Die Schwere ist nicht gleich der Bewegung, sondern gleich der Ruhe. Sie ist die Erscheinung der gestörten Trägheit (inertia) $= 0$. Punkte, welche nach dem Centrum streben, drücken. Drückende Punkte sind Materie. Die Linie (der Magnetismus) existirt nicht, wenn sie nicht agirt. Die Sphäre existirt nicht, wenn sie nicht träge (schwer) ist. Die Urmaterie nennen wir den Aether. Die Welt ist eine rotirende Aetherkugel, das Chaos. Das Chaos ist nur heuristisch. Von Ewigkeit her war das Chaos eine Vielheit von Aetherkugeln, rotirend um ihre Axe, und um die universale Axe des Aethers.

Zwischen der Centralmasse des Aethers (der Sonne) und der Peripheriemasse (den Planeten) ist Spannung. Aetherspannung ist Licht, radiale Aktion, Vorbild des Magnetismus. Ein Lichtstrahl ist ein Radius in der Kugel, das Licht eine spaltende, zerreißende, differenzirende Aktion, die real gewordene Zeit. Das Selbstbewußtwerden Gottes ist Licht, und die Welterscheinungen Darstellungen der Optik, als der lebendigen Geometrie. Bewegter Aether ist Wärme, in Verbindung mit Licht, Feuer. Alles ist aus dem Feuer entstanden, erstarretes Feuer. Gott in sich seiend ist Schwere, handelnd aus sich tretend Licht, in sich zurückkehrend Wärme oder Feuer. Die Planeten sind uranfänglich concentrische Hohlkugeln, in deren Mitte die Sonne sich bildet. Diese gerinnen zusammen in Aequatorialringe um das Centrum. Der Bahnring contrahirt sich zu einer Kugel, welche fortrotirt, wie sie als Hohlkugel gethan hat. Zuerst war die Planetenmasse gasig, die der Erde bis über Mondesweite ausgedehnt. Der Mond entstand aus einer dem Saturnusringe ähnlichen Formation.

Die Sonne steht nicht in der absoluten Mitte des Sonnensystems, wegen des Gegensatzes mit den Planeten, die ebenfalls Centrum werden wollen. Hätte die Sonne weniger Masse, so würden alle Planeten näher stehen, hätte sie mehr, so würde sie alle ferner treiben, wie die Elektricität die Hollunderkügelchen auseinandertreibt. Der Umlauf der Planeten um die Sonne ist ein polares Anziehen und Abstoßen vermöge des Lichts. Der Planet wird abgestoßen in der Sonnennähe, wenn er positiv (solar) geworden ist, er wird angezogen in der Sonnenferne, wenn er negativ geworden ist. Er entladet seinen Pol in der Sonnennähe, er lädt sich in der Sonnenferne, und so schwingt er hin und her, wie der Hammer im elektrischen Glockenspiel, mit der äußersten Leichtigkeit der Selbstbewegung, nicht durch einen Anstoß. Die Kometen sind zeitliche Gerinnungen des Aethers durch das Licht, also die fortgesetzte ursprüngliche Schöpfung, daher ursprünglich in der Gestalt des Bahnrings. Der zerrissene Bahnring ist der Schweif. Um den Kern herum concentrirt nämlich das Licht den Aether, so wie der Kern fortrückt. Es wird immer neuer Aether leuchtend, während der zuvor als Schweif leuchtende wieder finster wird. Der Schweif ist Licht, ein optisches Spectrum, der Kern ist die den Aether auf eine Zeit lang entzündende Lampe. Die Kometen sind daher Meteore. Wie sie entstehen, so entstehen die Feuerkugeln.

Die dichteste Materie ist die schwerste. Der Schwerstoff ist der Kohlenstoff. Der Lichtstoff ist der thätigste, die Veränderungen aller anderen Stoffe bestimmende, nämlich der Sauerstoff. Der Wärme entspricht der Wasserstoff als der dünnste, beweglichste und leichteste. Im Kohlenstoff ist die Grundlage der Metalle zu suchen. Dem Wasserstoff verwandt, wie das Feuer der Wärme, ist der Stickstoff. Ein Stoff ist nur ein Drittelwesen, ein Bruch, die wahren Wesen der Natur sind die Elemente. Sie sind totale Darstellungen des Aethers, primäre Ganzheiten, zerlegbar in die Stoffe als in Halbheiten oder Brüche.

Es gibt vier Elemente, nämlich ein Element der Schwere, des Lichtes, der Wärme und des Feuers. Die Elemente der Wärme und des Feuers entsprechen der Peripherie der Kugel oder der Luft. Das Element der Schwere und des Kohlenstoffs, das Ird, bildet den centralen Kern. In der Mitte zwischen beiden Polen, dem Lichte parallel, steht das Wasser als Ausfüllung. Die Luft als das Differen-

teste ist am leichtesten zerlegbar. Der feurige Aether ist in ewiger Zerlegung begriffen und verhält sich zum Irdelement wie Zeit zu Raum, wie Arithmetik zu Geometrie. Die geometrischen Figuren des Erdigen heißen Krystalle. Das Wasser als der aus sich herausgetretene Punkt ist sphärisch in seinen größten, wie kleinsten Theilen, die Erde aber ist überall nichts als Punkt. Die Luft ist die ewige Flucht der kleinsten Theile. In der Erde ist das Einzelne für sich, im Wasser ist es nur durch das Ganze, in der Luft ist nur das Ganze ohne individualisirte Theile. Die Thätigkeit des Aethers ist Verbrennung oder Feuer. Diese geschieht durch Sauerstoff als das leibliche Licht. Es ist der Geist des Lichts, alles in Sauerstoff zu verwandeln. Der Lichtkörper im Weltraum ist die Sonne. Sie leuchtet, weil sie Wasser, und als solches in ewiger Bewegung ist. Die Sonne ist ein wahres Gallertthier, ein durch die ganze Masse zitternder Körper, und darum phosphorescirend. Das Wasser bildet die Mitte zwischen den Gegensätzen. Im Wasser söhnen sich die beiden feindlichen Principien aus. Wasser begleitet jeden Verbrennungsproceß. Das Ende der elektrischen Luftspannung ist Regen.

Die Verbindungen der Elemente unter einander geschehen alle auf Grund des Irdelements. Sie zerfallen in binäre, ternäre und quaternäre Verbindungen. Die binären Verbindungen sind ruhende Körper, welche Theile des Planeten bilden und Mineralien oder Irden genannt werden. Sie sind Irdmineralien oder Erden, Wassermineralien oder Salze, Luftmineralien oder Brenze (Inflammabilien), und Feuermineralien oder Erze. Die Erde ist ein wasser-, luft- und feuerbeständiger Körper. Das Erz ist ein wasser- und luftbeständiger Körper. Das Brenz ist ein bloß wasserbeständiger Körper. Das Salz ist ein bloß luftbeständiger Körper. Die ternären Verbindungen, in denen sich die Erde mit Wasser und Luft mischt ohne Feuer, sind innerlich bewegte Körper, in denen sich schon ein ganzes Planetenleben im besondern Individuum darstellt, und heißen Pflanzen. Die quaternären Verbindungen aus Erde mit Wasser, Luft und Feuer sind nicht nur bewegte, sondern auch um sich selbst rotirende, vom Planeten losgerissene Körper, Darstellungen des ganzen Universums, Thiere.

Das thierische Leben ist das Leben der Elemente in ihrer höchsten Potenz. Sie treten nämlich hier in ihrem Verhalten zur Aktivität des ursprünglichen Zero oder des Selbstbewußtseins als Sinne auf.

Der über den ganzen Körper verbreitete Sinn ist der Hautsinn oder Tastsinn. Die Haut als Gefühlsorgan ist das peripherische Hirn, das Hirn die centrale Haut. Alle Nervenempfindung ist Aktion vom Hirn aus gegen die Peripherie gehend, wobei das Hirn nicht empfängt, sondern ausströmt, verliert. Denken ist Verlieren, Hungern. Das Nichts (der Mangel) ist der Geist im Hirne. So wie nun die Sinnorgane nur ein verlängertes Hirn sind, so lassen sich die Weltorgane oder Elemente als eine Fortsetzung der Sinnorgane in die Außenwelt ansehen. Wie die Sinne sich selbst im Hirn erscheinen, so erscheint die Welt sich selbst in den Sinnen. Das Thierreich ist das Weltgehirn, das Pflanzenreich ist hirnloses Sinnorgan (bloßes Hautgebilde). Die Sinnorgane stehen mit ihren entsprechenden Weltorganen, wie das Hirn mit der Haut, im Consensus. Das Sinnorgan ist das organisirte Sinnobjekt, das Sinnobjekt der Keim zu einem Sinnorgan.

Der Tastsinn (Cohäsionssinn, Widerstandssinn) ist die in das Thier fortgewachsene Qualität des Irdelements, Sinn der Haut, welche sich zum Nagel, Zahn, Knochen verdichtet. Mit der Cohäsion ist Form gegeben. Die Hand enthält in der Beweglichkeit ihrer Finger die Allheit der Formen, um das Sinnorgan seinem Objekte gleich gestalten zu können. Aus der Hand geht alle Formung in die Natur über, alle Naturformen bemühen sich, Hand zu werden. Der Tastsinn als Formensinn ist wesentlich Bewegungssinn. Denn die Form ist eine nur durch Bewegung mögliche Setzung im Raume. Da das Verhältniß des Geformten zur Universalmasse die Schwere heißt, so gehört auch der Schweresinn hieher, welcher sich zu seiner Ausübung eben so, wie der Bewegungssinn, der Muskeln bedient. Der Formensinn ist ein Vorbild des Auges, der Bewegungssinn ein Vorbild des Ohrs. In der Insektenmetamorphose steigert sich der Hautsinn der Raupe zum Lichtsinn des Schmetterlings.

Das Schmecken ist die Steigerung des Chemismus und der Verdauung zum Sinn. Die chemische Indifferenz ist das Wasser. Die Wassermineralien (Salze, mit der Differenz von Säure und Kali) sind die Grundobjekte des Schmecksinns. Vom Steinsalz durch Meerwasser zum Speichel der Schleimhäute und der Zunge zieht sich die Kette eines einzigen Naturprocesses. Die ersten Regungen des Thierlebens sind schleimige Verdauungsapparate und Schmeckorgane in Würmern, Schnecken u. s. f.

Die Nase ist ein hinaufgestiegenes Athmungssystem, Organ der Luft und Elektricität. Die Nase ist ein vollendeter Thorax. Ihre Grundobjekte sind die Luftmineralien (Brenze). Alles Reiben erzeugt Geruch, weil es Elektricität erzeugt, und im berührenden Dunst ist es der elektrische Proceß, welcher gerochen wird.

Hand, Zunge und Nase, oder Erde, Wasser und Luft, oder Haut, Darmkanal und Kieme sind die Selbsterscheinungen des absoluten Lebens im engen Kreise des Tellurischen. Aber über diesen hinaus gibt es noch ein planetarisches und kosmisches Leben, welches als Klang und Licht zur Erscheinung kommt.

Licht und Klang verhalten sich wie Sonne und Planet, wie Centrum und Peripherie, wie Raum und Zeit, wie Form und Bewegung, wie großes und kleines Gehirn. Der Schall ist ein inneres Erzittern, welches als Klangfigur empfunden wird, das Licht aber ist die allgemeine ursprüngliche Spannung des Aethers, welche in ihren Wirkungen als Wärme an der Haut gefühlt wird. Im Lichte berührt das universale Selbstbewußtsein das Menschenbewußtsein, während die Welt zuvor sich nur theilweise erschien. Das Auge ist das Centrum des Sinnensystems oder der Haut, deren Peripherie einen Wiederschein seines Lichtes als Wärme empfängt. So wie der Lichtsinn der oberste Sinn ist, so der Wärmesinn der unterste, mit welchem alles Leben beginnt als thermisches Bläschen (Infusorium), welches in der Luft zur Pflanze, im Wasser zum Thiere wird.

Lehrbuch der Naturphilosophie. Drei Theile. Jena 1809—11. Dritte Auflage. Zürich 1843.
Abriß des Systems der Biologie. Götting. 1805.
Pythagoräische Fragmente. Jena 1808.
Zeitschrift Isis seit 1816.
Lehrbuch der Naturgeschichte, 1813.

In einer verwandten Sphäre mit Oken bewegen sich:

Buquoi: Skizzen zu einem Gesetzbuch der Natur. Leipzig 1817. Ideelle Verherrlichung des empirisch erfaßten Naturlebens. Zwei Bände. Leipzig 1822. Theorie der Nationalwirthschaft.

Troxler: Ueber das Leben und sein Problem. Götting. 1807. Elemente der Biosophie. Leipz. 1808. Blicke in das Wesen des Menschen. Aarau 1812. Philosoph. Rechtslehre der Natur und des Gesetzes u. s. w. Zürich 1820. Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik. Aarau 1828. Vorles. über Philosophie, 1835.

Kieser: System des Tellurismus oder thierischen Magnetismus. Zwei Bände. Leipzig 1822. Grundzüge zur Anatomie der Pflanzen. Jena 1815. System der Medicin. Zwei Bände. Halle 1817—19. Archiv für den thier. Magnetismus.

Nees von Esenbeck: Naturphilosophie, 1841. Vorlesungen zur Entwicklungsgeschichte des magnet. Schlafes und Traums.

Schelver (1778—1832).

Schelver ist der Aprioriker unter den reinen Naturphilosophen, und bildet dadurch zu Oken als dem Empiriker unter ihnen den völligen Gegensatz. Schelver ergriff das Taktmaaß alles empirischen Lebens in seinen nothwendigen Phasen des Entstehens und Vergehens in einem nicht sowol verallgemeinerten, als gänzlich a priori reconstruirten Schema von sieben Stufen, einer Art von Pythagoräischer Tetraktys. Dieselbe ist so originell, daß sie aus keinem früheren apriorischen System, sondern aus der Natur selbst abgelesen erscheint, ähnlich wie die Okenschen Schemata, aber mit dem Unterschiede, daß dieser Versuch bis zu einem Specimen aus der reinen Logik hinauf sublimirt wurde.

Schelver ist zugleich einer der eifrigsten Magnetiseurs seiner Zeit gewesen. Er setzte die Theorie des Magnetismus in eine enge Verbindung mit den Grundideen der Wissenschaftslehre, aus denen er mit Umgehung Schellingscher Ideen zu schöpfen liebte. Magnetismus ist ihm der in die Erscheinung tretende absolute Idealismus, das gesteigerte Erscheinen der allgemeinen sich selbst setzenden Thätigkeit in der Weise des Organisationstriebes, als eines erhellten, von Bewußtsein durchleuchteten Instinkts. Wo dieses Erscheinen der organisirenden Thätigkeit durch die magnetische Manipulation sich steigert, da wird, soweit diese Atmosphäre oder dieser magische Kreis sich erstreckt, die unorganische Thätigkeit der Kraft der organisirenden unbedingt unterworfen.

Das Leben geht ins Produkt als in seinen Ausgang. In diesem Ausgang erstirbt es, vollendet sich, findet seine Grenze und kommt insofern außer dem Leben zu stehen. Ein solches erstorbenes Leben

heißt Leib oder Leichnam. Aus dieser Lebensgrenze stammt alles Feste, Unabänderliche. Die unabänderlichen Grenzen der Leiber, das Gemessene der Formen, die feste Richtung der Bewegungen, die Theilung und Zusammensetzung sind Ausdrücke der Haltung, der Beschlossenheit und des Todes. Das Todtenreich ist die Begrenzung des Lebens, die Gestalt des Leibes, und steht also mitten im Leben selbst als des Lebens feste Ordnung und Haltung.

Diesem Princip der Starrheit steht entgegen ein Princip der Entwicklung und des Flusses. Was aber noch ganz unbeschlossen und ohne Grenze ist, das ist auch noch nicht lebend, sondern steht erst vor dem Leben oder im Eingange des Lebens. Es ist zu denken als das ganz Unbestimmte, Gesetzlose, rastlose Thätigkeit und endloses Wesen. Das Leben hat von dieser Thätigkeit, welche in ihm die Zeitentwicklung gebiert, empfangen, ohne sie jedoch selbst zu sein. Sie ist vielmehr die Kraft der Auflösung und Vernichtung des sichtbaren Daseins. Aus dem festen, gesellig geschlossenen Bau der Erde quillt wild und roh die junge Kraft. In der zügellosen Verwirrung liegt das freie ungebundene Leben der frischen Jugend. Allem muß sie entgegentreiben, Alles verkehren und umwerfen. Die frische Kraft der Pflanze treibt den rohen Saft ins Wachsthum, die alten Bildnisse feindlich abstoßend, frische Keime ausgießend, das Maaß immer verrückend. Im Thierreiche wird die Seele immer wilder, zügelloser. Uebermüthig jede Freiheit suchend, eilt sie zum Menschen hinauf, dem furchtbarsten Ungeheuer, welches zum Chaos selbst die Schlüssel gefunden.

So zwischen seinen zwei Grenzen als zwischen zwei Toden hin und her getrieben, steht das Leben in fortwährender Verwandlung, schwebend zwischen Ruhe und Thätigkeit, Begrenzung und Freiheit, Ewigkeit und Zeit. Das Sterben des einen ist das Auferstehen des andern. Ist die Kraft erstorben und die Ruhe herrschend, so fordert diese wieder die erstorbenen Kräfte entgegen, durch welche sie selbst getödtet wird. So steigt aus dem Tode des einen das Leben im andern hinauf, und aus dem Leben des einen der Tod im andern. Das Leben ist eine stete Neigung, sich zu erhalten, zu haben, was es nicht hat, um immer gleich zu haben. Ist es in den Grenzen, so fordert es Freiheit dagegen. Ist es frei, so fordert es Grenzen. Dieses Verhältniß der Selbsterhaltung des Lebens in seiner Verwandlung heißt

die Seele. Die Seele ist das Maaß und der Wechsel zwischen Ruhe und Thätigkeit, Schlaf und Wachen. Wenn sie einschläft, zieht sie die freien Kräfte in das Reich der ewigen Bande hinab. Wenn sie erwacht, schießt ihre Thätigkeit auf in dem nun unsichtbar gewordenen Zauberkreise der Nacht. Diese sich immer erzeugende Verwandlung, welche jedes durchs andere hält, ist die göttliche Gerechtigkeit, die gleichschwebende Abwägung zwischen Begrenzung und Freiheit oder Materie und Kraft.

Sobald aber das Leben aus dieser gleichmäßigen Schwebe in die Ungleichheit von Gesetz und Freiheit übergeht, bald im einen, bald im andern ruhend, tritt es in die Bewegung. Erst bei dieser Störung des Gleichgewichts von der Mitte oder von der Seele aus sagen wir, daß das Leben erscheine oder sich äußere. Die Freiheit wird so lange eingeengt, bis sie des Gesetzes Thätigkeit selbst wird, und der Ruhestand muß so lange wieder sterben, bis er selbst zur begrenzenden Macht wird. Die so entstandene Mitte ist nicht mehr eine bloße Schwebe, sondern bekommt auch die Herrschaft über die Gegensätze, indem die gebundene That und die thätig gewordene Begrenzung ganz zu eins geworden sind. Die Schwebe bekommt Macht, sich selbst ins Schwanken zu bringen, sich entweder für ein Uebergewicht des Leibes oder für ein Uebergewicht der Kraft zu entscheiden, und so durch Unmäßigkeit und Einseitigkeit sich in die Gefahr des Verwesens und der Entseelung zu treiben. Der Gegensatz, welchen das Leben hierdurch setzt, ist das Geschlecht. Versenkt es sich in die Leiblichkeit und in die Ruhe des Empfangens, so heißt es weibliches Wesen. Reißt es sich für sich selbst los, mit widerstrebenden Trieben gegen das Gegebene, so heißt es männliches Wesen.

Das Leben hat den Grund, woraus es bewegt werde, in sich selbst, und da sein Bewegen ein einseitiges Erscheinen zur Folge hat, so geht seine Mitte, von wo aus es erscheint, über die Erscheinung des einzelnen Wesens hinaus. Das Leben erzeugt fortwährend den Grund, aus welchem es erscheine, und faßt sein Ziel immer wieder aus frischem Grunde. Indem es also über den Tod das Leben errungen hatte, geht es in den Tod seiner selbst, um aus seiner eigenen Unendlichkeit in die freie Bewegung aus sich selbst gehen zu können. Die vielartigen Leiber der Erde, in deren jedem die allgemeine Gleichgültigkeit entschieden ist, sind nur Erscheinungen und Bildnisse, einst

geschehene Bewegungen im Chaos der Erde. Erst dann sagen wir, das Leben der Erde habe sie erzeugt, wenn wir sehen, daß sie selbst immer wieder gleichgültig gegen ihr Werk, es auch zerstöre und aufs neue erstehen lasse, um ihres Erscheinens Herrin zu sein. Die Eigenschaft Gottes, welche alles aus seinem Wesen Gewordene wieder zurückwirft ins Werden, und selbst der Wechsel des Entstehens und Vergehens ist, heißt die Liebe, der aus dem Vergehenden immer wiederkehrende, immer werdende Gott. Die Liebe besteht darin, daß das Einige das Uneinige aufsucht, sich seiner freuend und es aufnehmend. Die Liebe scheuet und fürchtet den Tod nicht, sondern regt sich durch ihn, und stirbt immer wieder, um immer wieder auferstehend das Sterbliche unsterblich zu machen. In der Liebe gehen die entzweiten Geschlechter in Ein Wesen. Die Zwei sind in Einem, und das Eine ist in Zweien. Dieses Eine ist der Grund neuer Wesen. Im Leben ist er immer, aber aus ihm hervorscheinen kann er nur, wenn die Selbstentzweiung des Lebens sich einigt. Jedes Geschlecht zieht in der Liebe in gleichem Maaße sein Gegentheil an sich, wie es seinen eigenen Theil hingiebt. Die Liebe erweckt den Todten, welchen jedes Geschlecht bei sich führte, und beide werden nun die Zeugen des bisher in ihnen verborgenen Wesens. Jemehr daher das Leben die Eigenheit von sich stößt, das Gemeinwesen zu zeugen, um so mehr wird es aufgenommen in die göttliche Liebe, und wird es Zeuge des unwandelbaren Wesens.

Indem die Geschlechter einander aus der Liebe gleichsam den Rücken wenden, wird ihre Vermischung aufgelöset, und das darin gewordene Centrum fällt hervor als Geschöpf. Sterbliches und Unsterbliches, welche in der Liebe von einander durchdrungen waren, werden aus einander geschieden. Jedes Schaffen geschieht in dieser lebendigen Abtretung, Theilung, in diesem Schnitte, diesem Schmerze der sterbenden Lust. Die Liebe war die Selbstbelebung aus dem einseitigen Triebe ins Doppelwesen (ins Verwesen des Triebes). Die Schöpfung der neuen Creatur ist der Selbsttod des Doppelwesens. Nur was sich selbst tödten kann, kann sich hervorbringen aus der eigenen Vernichtung. So muß das Leben auch in ethischer Hinsicht aus dem Grunde des Allgemeinen oder der Menschenliebe sich immer wieder in die Besonderheit der einzelnen Bedürfnisse der nächsten Gegenwart einengen und zurückziehen, wenn es irgend etwas Dauerndes

chaffen will. Das Ideal erzeugt erst dann seine Frucht, wenn es eine treue Arbeit in unverwandter Kraft und Schranke wird, wenn die Liebe und Lust zum Werke in Anstrengung und Fleiß übergeht. Denn alles Schaffen ist eine Zurückziehung des Lebens aus seinem Grunde in seine Gegenwart.

Die Einheit des Wesens, welche nach der Zeugung als das Centrum zwischen den beiden nunmehr wieder Entzweiten zurückblieb, nimmt selbst die Entzweiung auf, indem sie sich zu einem der beiden Geschlechter entscheidet. Die Geschlechter umkreisen das in die Welt geborene Centrum als das ihrige, und dieses steht in ihren Kreisen als in dem seinen. Diese Dreiheit heißt nun Vater, Mutter, Kind. Die Eltern machen das Kind zu ihrem Geschöpfe, und dieses macht sie zu seinen Schöpfern, vereint sie als ihr mittleres Wesen, worin sie ihre Liebe anschauen. Sie arbeiten um und für das Kind als für sich selbst, ihre Selbstvernichtung für eine andere Seele wird ein neues Leben für sie, die Auferstehung aus dem Grabe ihrer Liebe. Dies ist die siebente Form des Lebens, worin es sich erfüllt, und Gebärung oder Natur genannt wird. Insofern die Natur der vollendete Proceß, das vollendete Geschehen ist, heißt sie Geschichte. Die Idee treibt ins Handeln, aber das Handeln treibt erst in die Idee hinein und hält sie fest, vertieft sie. So kreisen sie in einander, sich immer inniger umarmend, erfüllend, ergänzend. Wer Alles will, bringt nichts zum Bestande; wer zur Zeit nur Eines will, kommt allmälig zu Allem. Ist das Ideal von Theil zu Theile fort in die Theilung gegangen, so ziehen sich die Theile durch eben das, welches sie alle enthalten, wieder zum Ganzen.

Das Einleben in den sieben Lebensformen, in welchem jede Form zugleich Mittel und Zweck ist, heißt Organismus. Die drei ersten Formen des Lebens, der Leib, die Entwicklung und die Erhaltung, bilden mit ihren Organen den ersten Theil im Organismus, als die aufs Dasein gerichtete Sorge, die organische Ernährung, die Individualität. In der vierten und fünften Form, dem Geschlecht und der Liebe, gibt das Individuum sein Fürsichsein auf im Vermehrungs- und Lusttriebe. In den letzten Formen, den Formen der Fortpflanzung verbindet sich beides, das Fürsichsein und das Füreinandersein, mit einander. Stehen nun alle Lebensformen im Dienste der ersten Form als der äußeren Grenze, so entsteht ein versteinerndes Leben,

Erdorganismus. Stehen sie im Dienste der Entwicklung, so ist das Leben auf Formation gerichtet, Pflanzenorganismus. Stehen sie im Dienste der Erhaltung, so unterwerfen sich alle Lebensformen der Seele, Thierorganismus. Im Leben der Gattung stellt sich das vollkommne Geschlecht dar im Menschenorganismus, während die Liebe als der Grund des Lebens über das Einzeldasein in einen himmlischen Organismus weiset, in welchem sich das entzweite Leben ausgleicht. Die Durchdringung von Individualität und Gattung aber bildet den Organismus des Verstandes und der Vernunft oder das geistige Leben.

Und so ist denn gewiß, daß Alles, was ist, in der innersten, feinsten Berührung mit einander ist. Ein Geist, Eine Seele, Ein Sein, in welchem keine Trennung ist. Ein Gliederbau, Ein Leben, welches nur das Einzige, welches ist, ist. In diesem großen Ganzen ist unmöglich ein kleinster Punkt gedenkbar, welcher in seinem Innern unempfindlich, kalt und gleichgültig wäre. Das alles wirkt in stummer Liebe und Freude zusammen, und ist einander vorherbestimmt, und ist eine einzige lebende Harmonie, welche in allen den Weisen des Lebens ist. In dieser Ruhe schwebt Alles bis in jedes Kleinste so still und stumm zusammen. Darin ergiebt sich jedes dem Ganzen, und wirkt jedes im Ganzen. Und da ist im Großen eine einzige Bewegung, und doch besteht sie aus Dir zahllosen kleinsten Akten. An diesen innersten Körper des Werdens und Schaffens, welcher wie ein Körper ist und doch nicht ist, müßtest du gehen, und schauen wie der Geist in seinen eigenen Gesetzen und Sätzen einzig hervorschauender sich (wie es dir erscheint, seine Endlichkeit) in sich selbst setzt. Da würdest du dann vernehmen, wie sie gleichsam aneinander halten, wie sich ihre Wahrheiten auseinander hervor und zurück bewegen, zusammen sich bewegen, auseinander sondern. Der ist der erste eigentliche Körper und unzerstörbare Leib, der Geist in seinen ewigen Sätzen, in seinem unabänderlichen Systeme, in Cohärenz, Starrheit, Kraft und That. Meine Wahrheit, daß 1 nichts anders als 1 ist, und daß 0 nichts anders als 0 ist, und so mein Wissen jedes dessen, was ich weiß, ist unvertilgbarer, unverletzbarer, unveränderlicher, als Stein und Eisen. (System der allgemeinen Therapie im Grundsatze der magnetischen Heilkunst. S. 124 ff.)

Von den sieben Formen des Lebens. Frankfurt 1817.
Ueber das Geheimniß des Lebens. 1814.

Philosophie der Medicin. Frankfurt 1809.

System der allgem. Therapie im Grundsatze der magnetischen Heilkunst. Frankfurt 1831.

In einer der Schelverschen verwandten Denkweise bewegen sich:

Windischmann (1775—1839): Ideen zur Physik, 1805. Ueber die Selbstvernichtung der Zeit, 1807. Philosophische Gespräche, 1808. Versuch über den Gang der Bildung in der heilenden Kunst. Frankfurt 1809. Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. Vier Bände. 1827—34.

Görres (1776—1848): Exposition der Physiologie, besonders der Organologie. Koblenz 1805. Aphorismen über die Kunst, 1804. Glaube und Wissen, 1806. Mythengeschichte der Asiatischen Welt. Zwei Theile. Geschichte der Mystik. Zwei Theile.

Friedr. Schlegel (1772—1829): Philos. des Lebens, in 15 Vorlesungen. 1828. Philos. der Geschichte, in 18 Vorles. 2 Bände. Wien 1829. Philos. Vorlesungen, insbesond. über Philosophie der Sprache, 1830. Philos. Vorlesungen aus den Jahren 1804—6, herausg. von Windischmann, 1836.

Malfatti von Monteregio: Studien über Anarchie und Hierarchie des Wissens. Leipzig 1845.

H. Werner: Die Symbolik der Sprache, mit besond. Berücksichtigung des Somnambulismus. Stuttgart 1841.

Steffens (1773—1845) und Schubert (geb. 1780).

Wenn Oken und Schelver in dem Grade das empirische und das speculative Extrem in der Naturphilosophie bilden, daß in jenem die Forschung sich ins induktive Verfahren der Naturwissenschaften verliert, in diesem auf den abstrakten Standpunkt des Fichtianismus zurück steigt, so treten Steffens und Schubert dergestalt in die Mitte, daß in ihnen der produktive Hauch des religiösen Enthusiasmus, welcher in der Naturphilosophie schlummerte, am stärksten zu Tage kommt. Sie bilden daher zugleich den Uebergang von den reinen Naturphilosophen zu den speculativen Theologen (wie Baader und Schleiermacher), und ergreifen dabei mit Vorliebe das ihnen auf diesem Uebergange begegnende Thema der Psychologie.

Steffens weicht in den Principien seiner Naturphilosophie, ähnlich wie Oken, bedeutend von Schelling ab, indem er das Licht für das Princip der Zeit, der Bewegung und der Duplicität, die Schwere aber für das Princip des Raums, der Ruhe und der Identität nimmt. Das Licht ist ihm das formende Princip, durch welches das Besondere (die Form) im Allgemeinen (in der Schwere als der Identität des Wesens) gesetzt wird. Durch die Schwere wird das Einzelne aufgenommen in die Ruhe des Seins im Raume, durch das Licht aber in die Bewegung des Werdens in der Zeit. Die Pole des Urmagneten verkörpern sich in den chemischen Stoffen, der Nordpol im Kohlenstoff, der Südpol im Stickstoff. Diese sind die letzten Principien, zwischen denen Sauerstoff und Wasserstoff nur Uebergangsglieder bilden. Alle Nicht-Metalle lassen sich auf zwei mineralische Reihen zurückführen, welche in die organischen Reihen des Pflanzen- und Thierlebens ausmünden. Die eine ist die kalkichte Reihe, welche den Stickstoff, die andere die kieslichte Reihe, welche den Kohlenstoff als herrschendes Agens enthält. Die kalkichten Residuen des Thierreichs in den Versteinerungen und die kohlichten des Pflanzenreichs in den Steinkohlenlagern, die fortwährende Kalkproduktion der stickstoffhaltigen Organismen (Thiere) in den Schalen und Knochen und die Produktion der Kieselerde in den Pflanzen, deren Grundstoff der Kohlenstoff ist, sind die Andeutungen davon, daß in jenen beiden mineralischen Reihen die Tendenzen zum Thier- und Pflanzenreich rege sind.

Die Natur sucht durch den Organisationsproceß die individuellste Bildung. Diese ist die Persönlichkeit oder der Mensch als das vollendete psychische Wesen. Seele heißt so viel als Persönlichkeit oder Individualität. Gott ist die unendliche Persönlichkeit. Eine Pflanze ist noch kein Individuum, vielmehr eine ganze Familie von Individuen, welche aus einander hervor und in einander hinein wachsen, deren keines daher zu einer Existenz für sich selbst gelangt, obgleich die harte Schale des Unorganischen, wo nur allgemeines Gesetz und noch kein sich besondernder Trieb herrscht, bereits durchbrochen ist. Das Pflanzenreich stellt die Welt der herrschenden Reproduktionskraft in der Natur dar. Mit dem Sinken dieser Kraft im Thierreich tritt die Irritabilität als eine höhere Stufe dieses Processes auf. In den untersten Thierklassen (Korallen, Polypen) machen noch mehrere Thiere gleichsam ein gemeinschaftliches Thier aus, und auch die Gattungen

verlaufen sich hier am meisten ineinander. Es folgt die Isolirung des Flüssigen vom Festen, indem ein Knochengerüst entsteht. In den Insekten tritt die deutliche Artikulation aller Theile hinzu. Hierauf tritt das Knochengerüste nach innen. Das blinde Instinktleben (die herrschende Irritabilität) wird in das Innere des physiologischen Processes zurückgebannt, und mit der Herrschaft der Sensibilität tritt ein wacher Zustand ein, in welchem die Anlage zur Vernunft enthalten ist. Schlaf trennt sich in den Wirbelthieren scharf vom Wachen ab. Zuletzt vollendet sich das irritable System in den Vögeln, das sensible in den Säugethieren. Die Vögel sind Brust- oder Respirationsthiere, die Säugethiere sind Kopf- oder Sinnthiere. Das ganze Leben der Insekten ist fast nur Metamorphose (ähnlich wie bei den Pflanzen, nur artikulirter). Bei den Amphibien und Fischen wird die Metamorphose nach der Kindheit zurückgedrängt. Bei den Vögeln tritt sie aus der Kindheit ins Ei, und bei den Säugethieren aus diesem in den Mutterleib zurück. Der Wurm setzt eine Kalkmasse ab, die er mit sich schleppt. Das Insekt artikulirt sein Residuum zum hörnernen Panzer. Die Wirbelthiere drängen es als Knochensystem nach innen, während sie noch eine äußere Hautbedeckung beibehalten. Der Mensch hat das vollkommenste Knochengebäude, aber zur Bedeckung nur seine hülflose Nacktheit. Der Mensch hat die ganze Welt gegen sich, aber er trägt dafür eine ganze Welt in sich. Alles in ihm ist zurückgedrängt. Es ist die centripetale Tendenz der ganzen Natur, die sich in ihm offenbaren will. Er ist an sich selbst gewiesen, und wer für sich steht, und am festesten steht, ist die individuellste Bildung, der wahrhafteste Mensch.

Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde. Freiberg 1801.
Grundzüge der philos. Naturwissenschaft. Berlin 1806.
Carricaturen des Heiligsten. Zwei Bände. Leipzig 1819—21.
Anthropologie. Zwei Theile. Breslau 1822.
Christliche Religionsphilosophie. Breslau 1839.

Schubert bildet zu Steffens weniger einen Gegensatz, als eine Ergänzung. Auch sein Blick ruhet vorzugsweise auf dem Seelenleben der Schöpfung in seinen stufenförmigen Entwicklungsphasen, dessen Organe und Glieder er schon in der unorganischen Natur vorgebildet,

dessen Mittelpunkt er aber in der Pflanzenblüte in die Erscheinung treten sieht. Aus dem innersten Mark der lebenden Pflanze entfaltet sich der Mittelpunkt der Blüte, in welchem sich, zur Zeit der Zeugung, ein Leben von thierartiger Natur, mit seinem eigenthümlichen Begehren und seinen bewegenden Kräften regt. Der Moment dieses Lebens ist ein schnell vorübereilender, sterblicher; weil sich das innere Bewegen noch nicht wiederholt mit jenem oberen Element zu überkleiden vermag, in welchem und durch welches allein es sich beständig wieder erneuern und so fortlebend erhalten kann, mit dem Element des Odems und der Atmosphäre. Am Thier und am Menschen ist das, was die Pflanze nur auf einem vorübereilenden Moment in ihrem Innern empfangen, zu einem bleibenden Leibe geworden, welcher sich in seinem Leben und Bewegen dadurch erhält, daß er sich ohne Aufhören mit dem Lebenselement der Luft vereint und überkleidet. Das Element der Luft aber ist selbst nur ein stellvertretendes Abbild der Urseele des Weltalls auf einer niederen Stufe. Was die belebende Luft zum Leibe des Menschen, das ist jene Urseele (der Geist) zur Seele des Menschen, welche in ihr athmet, wie der Leib in der Luft.

Diese Urseele des Weltalls, aus welcher die menschliche lebt und sich nährt, ist aber auch ebenso sehr im ganzen übrigen Reiche der Natur thätig, und zwar in Gestalt einer überall organisirend und entwickelnd wirkenden Liebeskraft, oder eines allergänzenden Complements, welches überall, wo ein Mangel, eine Lücke oder ein Begehren in die Erscheinung tritt, sogleich hinzutritt, sich aber eben dadurch gemäß der Wesenstufe, auf welcher dieser Proceß vor sich geht, in mannichfaltige stellvertretende Formen kleidet, wie die der magnetischen Attraktionskraft, der chemischen Verwandtschaft, des geschlechtlichen Instinkts u. s. f. Ein mächtiger Drang, gleich jenem des Bräutigams zur Braut, zieht überall die Lebensfülle zum Mangel, die Hülfe zur Noth, und eine durch die ganze Natur gehende, heilende, die Mangelhaftigkeit des Einzelnen ergänzende Kraft eifert mit dem mächtigsten Eifer grade um die Erhaltung des Verlassensten, mühet sich am heißesten um die Pflege des Gebrechlichsten und Elendesten. In dieser ewigen Weltordnung oder εἱμαρμένη (nach Heraklit) wirkt ohne Aufhören ein herabwärts von der oberen Einheit zu dem Einzelnen und Getrennten gehender Zug (als Erfüllung oder Complement), und ein anderer Zug, welcher von dem Einzelnen aufwärts geht zur

Einheit (als Sehnsucht). Dieser wechselseitige, sich begegnende Drang ist der Lebensodem, welcher der Seele das Entstehen und Bestehen ihrer Wirksamkeit an der Sichtbarkeit gab und erhält. Das Erbarmen, welches den Lebensmangel ausfüllt, ist ohne Anfang und Ende; der Mangel aber hat einen Anfang genommen, und die Sorge ist von gestern her. Wie über dem Leibe die Seele steht, so steht über der einzelnen Menschenseele eine Liebe vor dem Anfang der Creaturen. Diese Liebe ist von Ewigkeit, das Rufen der Menschenseele zu ihr hat einen Anfang genommen. Wie der Lufthauch da ist vor der Lunge, die ihn einathmet, so war ein erbarmendes Auge Gottes, ehe das Ich da war, welches nach jenem Auge fragte. Religion ist daher ein unmittelbarstes Band, das den Menschen mit Gott vereint, wie das Band eines natürlichen Bedürfnisses das Kind mit der Mutter.

Die Ernährungsmittel der Seele sind die Gefühle. Ein einziger Augenblick voll lebendiger Gefühle, und die matte, zum Wirken unfähige Seele empfängt neue Kraft und neuen Muth; die strauchelnden Tritte werden fester, die inneren Augen wieder wacker zum Sehen. Es sind immer die Spuren eines dem eigenen nahe verwandten Lebensprincips, welchem der Hunger nachgeht; das Ernährungsgeschäft gleicht dem Pfropfen eines selbstthätig belebten Reisleins auf einen andern vom verwandten Lebenssaft durchdrungenen Stamm. So sind auch die Gefühle ein Gebilde, welches durch die selbstthätige Kraft der Seele geschaffen wird aus jenem allergänzenden psychischen Element. Die Seele empfängt die nährenden Elemente ihres Wesens zuerst und zunächst durch die äußern Sinne des Leibes. Die Begierde des Menschen, immer etwas Neues zu sehen und zu empfinden, ist ein Verlangen der Seele nach Nahrung, worin sie immer mehr und immer Tieferes in sich einsaugt aus jener inneren Welt von Formen und Bewegungen, Tönen und Farben, welche der Welt der Sichtbarkeit an Mannichfaltigkeit und Reichthum gleichkommt, indem sie die Urbilder enthält, welche den in der Sinnenwelt angeschauten Abbildern zu Grunde liegen. Es ist dieselbe Schöpferkraft, welche in ihrem eigenen Kreise die inneren Bilder und Vorstellungen der Seele erzeugt, und welche die sichtbaren Gebilde der äußeren Sinnenwelt hervorgerufen hat. Diese Ideenwelt oder Welt der Einbildungskraft verhält sich gegen die sinnlichen Eindrücke als ergänzendes, Lücken und Mängel ausfüllendes Complement, indem sie das Bild des begehrten Ge-

genstandes dorthin zaubert, wo die Sinnenwelt den Mangel zeigt, und hierdurch das Thier auf die Spur leitet, nach Mitteln seiner Erfüllung zu suchen. So wohnt denn auch in dieser helfenden und rettenden Weise im Geiste des Menschen die Schöpferkraft, durch welche die ganze Sichtbarkeit mit allen ihren mannichfachen Wesen geschaffen ist.

Drei Grundrichtungen der inneren Thätigkeit sind es, wodurch sich die Seele in der Leiblichkeit kund macht, die Kraft des Bildens und Gestaltens, die des Empfindens und die des Bewegens. Die leiblich gestaltende Kraft erhöhet sich allmälig zur selbstschaffenden Einbildungskraft, das thierische Empfinden zum geistigen Erkennen, das Bewegen zum freien Willen. In der gestaltenden Kraft absorbirt sich das höhere Complement ganz in der Begrenzung des Einzeldaseins. In der Empfindung strebt das Einzelleben ins allgemeine psychische Element zurückzufließen, sein psychisches Einzeldasein als einen homogenen Theil mit dem Ganzen zu vermischen. In der Bewegung und im Willen tritt eine Wechselwirkung des Empfindens und Gestaltens, des sich Oeffnens und Abschließens ein. Was die Seele in Beziehung auf den Urgeist selbst verrichtet, dasselbe verrichtet die tellurische Natur in Beziehung auf das stellvertretende Abbild des Urgeistes in der niederen Sphäre, den Sauerstoff. Die Wirksamkeit in der Region der unorganischen Stoffe ist, das Sauerstoffgas anzuziehen; bei der Pflanze, es auszusondern und abzustoßen; beim Thiere, es mit dem eigenthümlichen leiblichen Stoffe zu überkleiden. Bei den Metallen ist es der erste Schritt zu einer weiteren, höheren und chemischen Wechselwirkung mit den anderen Stoffen, daß sie ihre anziehende Kraft gegen das Oxygen äußern. Die Pflanze hingegen nimmt Kohlensäure und Wasser zu ihrer Nahrung auf. Hiervon bleiben das Wasserstoffgas und die Kohle in der Vermischung der leiblichen Elemente zurück, das Sauerstoffgas aber wird ausgestoßen. Dazu bedarf die Pflanze der Beihülfe des Lichts. Bei dem Thier nimmt der verdauende Darmkanal und selbst die äußere Oberfläche das Wasser und den Kohlenstoff, zugleich aber auch den Stickstoff auf. Die beim Ausathmen und Ausdünsten hinweggehauchte Luft ist ein Sauerstoffgas, welchem das thierische Leben seine eigene Natur angezogen, welches es sich verähnlicht hat. Gegen das Sauerstoffgas, das die metallische Basis des nachmaligen Gesteines bei ihrem ersten und

einzigen Athmen in sich aufgenommen, hat jener obere Ocean keine anziehende Gewalt mehr. Darum erscheinen die Gebilde dieses Reiches unbeseelt. Dagegen erwacht mit dem Entstehen des organischen Lebens die Anziehung des oberen Meeres der Kräfte gegen die Principien des besonderen Lebens, und mit dieser Anziehung zugleich der beständige Kreislauf. Das Oxygen wird durch die Einwirkung des Lichtes beständig aus der Pflanze entbunden und in die Atmosphäre zurückgeführt, von wo es dann, in anderer Form, wieder in die Pflanze eindringt. Das Lebensprincip, das den organischen Leib der Pflanze und des Thieres bildet, wird von einem höheren allwaltenden Mittelpunkt ebenso ohne Aufhören angezogen, als das schwere Gestein vom Mittelpunkt der Erde. Dieses Angezogenwerden von den Elementen einer oberen, unsichtbaren Welt und die Vereinigung mit ihnen ist es, welche dem organischen Leben die Kraft gibt, nicht bloß das Oxygen, sondern den ganzen, eben gebildeten Leib beständig auszuscheiden (abzustoßen) und immer wieder zu erneuen. Jenes Höhere ist für die Pflanze bloß ein Aeußeres, Oberes, welches unabhängig und ohne sich mit ihm zu vermischen, auf das Lebensprincip einwirkt. Es ist im Thiere zu etwas Inwohnendem geworden, welches sich als Nerv und Gehirn mit dem gröber körperlichen Element überkleidet und so dem Leibe Empfindung und Bewegung gibt. Der feste, schwere Körper ist desto unbeweglicher und unregbarer gegen den oberen Lebenseinfluß, je stärker ihn Schwere und Cohärenz an sein planetarisches Centrum fesseln; das lebendige Wesen ist desto beweglicher und freier waltend über die niedere Körperwelt, je kräftiger es von seinem oberen Centrum gezogen wird.

Der leibliche Stoff wird erst in seinem Sterben, in seiner Wiederauflösung, für die empfindende und bewegende Kraft der Seele zugänglich. Es ist überall ein Tod und eine Auflösung der niederen Erscheinungsform, woraus die höhere hervorbricht. Ein unwiderstehlicher Zug, mächtig wie jener der Schwere, senket die Kräfte eines oberen Seins zu dem Tode eines niederen herab. Wenn der Leib stirbt, wird unsere Seele auf viel freiere höhere Weise in jenen oberen Lebenskreis versetzt werden, welcher der unendliche Grund ist, den alles Leben inmitten des Endlichen sucht und ersehnt, wie es der Mittelpunkt der Erde ist, welchen der fallende Körper sucht und erstrebt. Der Stein sucht die Erde, von welcher er genommen, deren Theil er

ist; das Leben, das im Thier lebt, sucht den Quell des Lebens, aus welchem es gekommen, dessen Ausfluß es ist. Denn es ist ein Funke jenes erkennenden Geistes, jener ordnenden Weisheit, durch welche die Welt geschaffen worden, derselben Einbildungs- und Schöpferkraft, welche im Frühling das Erdreich mit den mannichfachen Blüten bekleidet und Wald und Flur mit lebendigem Gewimmel erfüllt.

Die Geschichte der Seele. Zwei Theile. Stuttgart u. Tübingen 1830. Vierte Auflage. 1850.

Die Urwelt und die Fixsterne. Dresden 1822.

Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft. Dresden 1808. Dritte Auflage. 1827.

Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens. Drei Theile. Leipzig 1806—20.

Die Symbolik des Traums. Bamberg 1814. Zweite Auflage. 1821.

Altes und Neues aus dem Gebiet der inneren Seelenkunde. Leipzig 1816.

In einem verwandten Ideenkreise, wie Schubert und Steffens, bewegen sich:

Eschenmaier (1770—1832): Sätze aus der Naturmetaphysik, 1797. Die Philos. in ihrem Ueberg. zur Nicht-Philosophie, 1803. Gespräche über das Heilige, 1805. Einleit. in Natur und Geschichte, 1806. Psychologie, 1817. Normalrecht, 1820. Religionsphilosophie, 1818 bis 1824. Grundriß der Naturphilosophie. Tübingen 1832.

Ennemoser: Ueber die Wechselwirkung des Leibes und der Seele. Bonn 1825. Der Geist des Menschen in der Natur, oder die Psychologie in Uebereinstimmung mit der Naturkunde. Stuttgart 1849. Der Magnetismus im Verhältniß zur Natur und Religion.

Bartels: Eucharistion. Ueber das Verhältniß der göttlichen Welt zur außerweltlichen Gottheit. System. Entwurf einer allgemeinen Biologie. Frankfurt 1808. Physiologie der menschl. Lebensthätigkeit. Freiberg 1809.

J. Richers: Natur und Geist. Die Grundprincipe der Materie, Magnetismus, Galvanismus und Elektricität. Leipzig 1850.

Keiper und Klüß: Natur, Mensch, Vernunft in ihrem Wesen und Zusammenhange dargestellt. Berlin 1828.

C. G. Carus (geb. 1789).

In Carus nähert sich die genetische Psychologie dem Hegelschen Standpunkt. Die Seele ist Idee, an sich unerscheinend und erst an der Materie oder dem Aether als ihrem Anderssein Erscheinung und Wirklichkeit gewinnend. Dies ist ein starker Gegensatz gegen Schubert, bei welchem die Urseele gleich dem ewigen Feuer des Heraklit in rastloser Selbsterscheinung brennt, und vom Aether der Gestirne so wenig irgend etwas zu empfangen hat, daß der Aether sich zum Urproceß nur als Rauch, Ruß oder Exsudat verhält.

Carus sieht den Proceß der Idee oder des Gattungswesens im Verhältniß der lebendigen Zellenbläschen unter einander realisirt. In der endlosen Wiederholung der einfachen Urzelle in Millionen eigenlebendigen Monaden oder Zellen, welche den Stoff des Organismus bilden, stellt sich die endlose Wiederholung des einfachen Gattungsbegriffs in seinen Individuen dar, deren jedes zugleich das Ganze (der Begriff) selbst ist. Diese Elementartheile des lebenden Organismus stehen ursprünglich in vollkommener Gleichheit, und bilden so im Entstehen und sich wieder Auflösen den Urstoff aller organischen Bildungen als ein durchaus bewegtes Meer des steten Vergehens und Werdens, aus welchem sich alle Vielgestaltung und Gliederung hervorentwickelt. Die Form dieser Bläschen ist die vollkommenste, die sphärische. Sie wird im Zusammenwachsen zu reicheren Gebilden sehr modificirt, verharrt aber an zwei Orten unverändert, einerseits in Gestalt der runden Blutkörperchen, so wie der Zellen der Epithelien, und andererseits in Nerven und Hirn. Im Nerven verharrt das Elementare als Höchstes, als Urgebilde, um einer Polarisation durch die Idee stets fähig zu bleiben, während es sich durch Muskeln, Sinnorgane, Haut- und Knochengebilde mit der Außenwelt vermittelt, sich gegen sie eben sowol schützt und isolirt, als sich mit ihr in Verbindung setzt. Das letztere geschieht durch Systeme der Stoffaufnahme, Stoffaussonderung und Stoffverarbeitung. Nur das Nervensystem ist isolirte Elementarfunktion, und darum von rein seelischer Natur. Aber auch die sämmtlichen übrigen Systeme haben ein besonderes, obgleich unbewußtes Seelenleben, indem sie percipiren und auf percipirte Reize reagiren. Auch können sie mittelst des bewußten Lebens im Nervensystem späterhin wenigstens zum Theil mit zum Bewußtsein gebracht werden. Das

Leben der Nebensysteme reflectirt sich aufs Nerven- oder Grundsystem in Gestalt von Gefühlen. Die Fülle eines kräftigen Blutlebens empfindet sich im consensuellen Nerven als Muth und Lebensfreude, das gesunkene Blutleben und die damit verbundene schlaffe Textur der Herzfibern als Niedergeschlagenheit, Furcht und Kleinmuth. Und das letztere ruft auch umgekehrt wieder das erstere hervor. Von den Erfühlungen (bewußtlosen Perceptionen) des aufgeregten Lebersystems geht eine bittere Stimmung, von denen des Geschlechtssystems Wollust, des Athmungssystems Thatkraft und freudige Beweglichkeit aus, wie bei Vögeln und Insekten. In allen diesen Fällen ist das Nervensystem nicht die Ursache, sondern nur der Aufnehmer (Recipient) der bewußtlosen Gefühle aus den nicht-nervösen Systemen. Denn Erfühlung kommt jedem organischen Gebilde, auch der Pflanze zu. Die Nebensysteme empfangen aber nicht nur Erfühlungen von Seiten der Außenwelt, sondern auch von Seiten des Grundsystems. Beim Gefühl der Trauer z. B., welches durch Vorstellungen von Tod und Trennung erwacht, wird die Blutmetamorphose in dem gallebereitenden Organe umgestimmt und die Thränendrüsen zu Absonderungen angeregt. Die peripherischen Systeme erfühlen die Perceptionen der centralen. Dagegen kann das Grundsystem ohne Mitwirkung eines Nebensystems keine Sinnesvorstellungen erzeugen, außer der des bloßen Schmerzes. Beim Geschmack percipirt der Nerv die veränderte Lebensstimmung im Epithelium der Zunge, beim Gesicht dieselbe in der Netzhaut u. s. w.

Die Gattung des Thiers führt ein ähnliches Leben in der Entstehung, Fortbildung, Zerstörung und Wiederbildung der Individuen, wie das Individuum in der Entstehung, Fortbildung, Zerstörung und Wiederbildung der Urzellen. Erst der ganze Inbegriff aller der Millionen Monaden, welche schwinden und entstehen, stellt das Individuum dar. So der Inbegriff der schwindenden und entstehenden Individuen die Gattung. Bei der Vervielfältigung der Individuen erleidet die Idee keine Theilung, ebenso wenig als die Idee eines Dreiecks sich dadurch theilt, daß eine Menge besonderer Dreiecke wirklich werden. In den niedrigsten Organismen besteht zwischen Individuum und Urzelle nur ein geringer Unterschied. Durch Abtrennen oder Ablösen einiger Urzellen entsteht ein neues Individuum. Infusorien vermehren sich so in wenigen Stunden millionenfach. Höher steigt die Idee der

Gattung, wenn nicht mehr aus Einem Individuum, sondern durch das Zusammenwirken von zweien das neue entsteht, indem eine Urzelle des einen (ein Eikeim) zum besonderen Ausdruck der Idee der Gattung überhaupt wird. Während in jenem Falle die Idee des Individuums es ist, welche immer nur in Elementartheilen sich setzt, die nur einfach abgetrennt zu werden brauchen, ist es in diesem Falle vielmehr die Idee der Gattung, dargestellt in einer Doppelheit von Individuen, welche immer nur in Individuen sich setzt, die aus dem vorübergehenden Geschlechtsleben sich abtrennen. Je höher die Organisationen sich entwickeln, desto artikulirter werden die Gegensätze unter den Systemen der Elementartheile. Je stärker das bewußte Leben des Geistes sich entwickelt, desto entschiedener bilden sich die Unterschiede zwischen den Individuen aus, entschiedener im männlichen, als im weiblichen Geschlecht, entschiedener im gereiften Alter, als in der Kindheit, entschiedener in den Tagvölkern (Europäern), als in den Nachtvölkern (Negern). In den niederen Thieren erlischt mit der Mannichfaltigkeit unter den Individuen auch der Geschlechtsgegensatz. Alle Seelen einer höheren Ordnung haben daher auch einen größeren Kreis möglicher Ablenkungen und Schwankungen.

Der Schlüssel zur Erkenntniß vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußten. Das Leben der Seele ist vergleichbar einem unablässig fortkreisenden Strome, welcher nur an einer einzigen kleinen Stelle vom Sonnenlicht des Bewußtseins erleuchtet ist. Das unbewußte Seelenleben ist die Basis des bewußten. Der größte Theil der Gedanken unseres Bewußtseins geht immer wieder im Unbewußtsein unter, und kann nur zeitweise und einzeln wieder ins Bewußtsein treten. Auch gehen dem bewußten Zustande des Lebens zwei unbewußte voran, der Eizustand und der embryonische. Man sucht daher vergeblich nach einer festen Scheidewand zwischen Seele und Lebenskraft. Beides ist eins und dasselbe, nämlich die sich aus dem Unbewußten zum Bewußtsein entfaltende Idee. Dabei greift das unbewußte Leben überall ins bewußte über und umgekehrt. Das Athmen vollzieht sich sowol willkürlich, als unwillkürlich. Bei Einübung von Kunstfertigkeiten und Erlernung des Gehens bringen wir Bewegungen, welche zuerst mit Willkür und Bewußtsein vollzogen werden, allmälig in die Region des Unbewußten hinab, oder substituiren wir allmälig an die Stelle bewußter Thätigkeiten die ent-

sprechenden unbewußten. Es gibt ferner angeborene besondere Richtungen der bewußten Seele, welche aus dem Unbewußten hervortreten, eigenthümliche Züge des Seelenlebens, die sich von Eltern auf Kinder fortpflanzen, Neigungen, Kunstanlagen, welche ziemlich spät hervortreten, obgleich allein in den ersten Bildungsperioden des Eies dergleichen Uebertragungen möglich waren. Es müssen also Dispositionen zu bestimmten Aeußerungen des bewußten Princips sich innerhalb der unbewußten Sphäre und von derselben aus übertragen lassen. Erinnerung und Voraussicht, welche man gewöhnlich nur dem bewußten Leben zuertheilt, finden sich ebenfalls und zum Theil in weit erhöhetem Maaße in der Sphäre des Unbewußten, indem z. B. die ersten Theilungen des Pflanzenkeims auf die Art und Stellung der späteren Blätter, die Blätter auf die Art und Stellung der Blumenkrone deuten, und dabei das Samenkorn der Pflanze so gut im Gedächtniß bleibt, daß sie es in der Frucht reproduciren kann. Ebenso sehr erinnert sich in der Reproduction der Organismus des verlorenen Gliedes; das tausend Jahre lang eingetrocknete Samenkorn der Zustände, aus denen es sein Dasein hat; das Ei des Organismus, dem es angehörte; das Kind der Eltern in der Aehnlichkeit seiner Züge. Und auf der anderen Seite deutet die Ausbildung der Lungen im Embryo, die stärkere Ergießung der die Eier der Nachtschmetterlinge deckenden Absonderungen vor strengerem Winter, die Bildung der Flugwerkzeuge der Pflanzensamen u. dgl. ebenso sehr auf eine der unbewußten Sphäre eigene Voraussicht des Zukünftigen, welche das, was in der bewußten Sphäre ähnliches vorkommt, in mancher Hinsicht noch übertrifft. Auch insofern wird das bewußte Leben der Seele vom unbewußten Leben derselben weit übertroffen, als im letzteren kein Augenblick Stillstand, keine Unterbrechung, sondern unausgesetzte Thätigkeit erscheint, dagegen das Bewußtsein des Schlafs als einer periodischen Rückkehr ins Unbewußte bedürftig ist. Im ganzen Bereich des unbewußten Seelenlebens existirt der Begriff der Ermüdung nicht. Die Ströme der Flüssigkeiten ziehen rastlos in uns fort, unausgesetzt schlägt der Puls des Herzens, athmen die Lungen, sondern die Drüsen ab. Auch weiß das Unbewußte als solches nichts von Krankheit. Je weiter nach unten man im organischen Leben steigt, desto weniger kommt Krankheit vor. Pflanzen kennen weder Fieber, noch Entzündungen. Krankheit setzt eine gewisse Freiheit voraus, den ursprünglichen Lebensgang zu

verlassen, welche erst mit dem Bewußtsein eintritt. Das unbewußte Psychische in uns leidet zwar am meisten durch die Krankheit, aber eben dadurch, daß es sie in fortwährenden Heilungsprocessen negirt, welche um so bestimmter hervortreten, je mehr das Bewußtsein zurückgedrängt ist, in Schlaf oder Ohnmacht. Was fürs moralische Leben das Gewissen, das ist für das Krankheitsleben die unbewußte Seele als Naturheilkraft.

Das Hervortreten des Bewußtseins beruhet darauf, daß zwischen dem Aufnehmen der Einwirkung und dem Hervortreten der Gegenwirkung im Organismus ein Mittleres, die Idee des Individuums unmittelbar repräsentirendes, theils Einwirkung aufnehmendes, theils Gegenwirkung bestimmendes, sich offenbart. Die erste Bedingung hierfür ist jenes Elementargebilde (das Nervensystem), welches sich von der Idee des Ganzen aus fortwährend impressionabel oder polarisirbar zeigt. Die zweite Bedingung ist das Einwirken der Außenwelt durch die Sinnorgane; die dritte die Erinnerung, worin sich die empfangenen Eindrücke aufbewahren; die vierte eine große und reiche Mannichfaltigkeit von bereits gesammelten Vorstellungen. Immer aber ist es nur die Idee selbst, deren ursprünglich rein unbewußtes Walten auch die Form des Bewußtseins beherrscht. Mit dem Bewußtsein tritt die Möglichkeit eines Erlernens ein. Alles, was mit Nothwendigkeit auftritt, was gleich gekonnt ist ohne erlernt zu werden, und was immer im Wesentlichen auf eine und dieselbe Weise sich wiederholt, trägt eben dadurch das Zeichen des unbewußten Seelenlebens. In demselben Verhältniß daher, als das Bewußtsein auftritt, treten die Erscheinungen eines mit tiefer Weisheit und Kunst sich offenbarenden unbewußten Seelenlebens in den Kunsttrieben, voraussichtigen Instinkten, Wanderungstrieben u. s. w. zurück. Das Reich des Unbewußten vermindert sich von Stufe zu Stufe im Menschen, und das Uebrigbleibende erfährt immer mehr den Einfluß des Bewußtseins. Ein ungewöhnlich hohes Bewußtsein, worin das ganze Innere wie eine sonnebeschienene Gegend ausgebreitet liegt (bei Opiumessern u. s. f.), ist das Gegentheil vom allgemeinen Starrkrampf. Denn dort steigern die sensibeln Nerven ihre Wirkung aufs äußerste, hier die motorischen. Die einzelnen Vorstellungen und Gefühle als centrale Modificationen der Innervationsspannung im Gehirn sind übrigens an die Organisation des letzteren geknüpft, und können dieselbe nicht überdauern, haben

daher als solche nicht an der ewigen Wesenheit der Seele Theil. Wie sich im ewigen Sein der Idee Leben zum Sterben verhält, so im Zeitleben Wachen zum Schlaf. Im Leben erwacht die Idee, im Tode sinkt sie zurück in das unbewußte Universalleben. Der Organismus, befangen immerfort größtentheils im unbewußten Dasein, muß gleichsam einen besonderen Aufschwung nehmen, eine besondere Kraft anwenden, um zum Wachsein zu gelangen. Dieser Anspannung ist er deshalb auch nur in einer gewissen Zeit fähig, die ans Erscheinen und Entschwinden des Lichts gebunden ist. Die Ermüdung wird dadurch erregt, daß das Strömen der Innervation sich allmälig erschöpft, und so das Unbewußte wieder das Bewußtsein in sich aufnimmt und versenkt. Dieses Erschöpfen geschieht durch starke und lange Reaction, namentlich Muskelbewegung, und anhaltendes überhäufendes Aufnehmen von Sinnesvorstellungen. Die Richtung der Idee gegen das höchste Mysterium ist Gottinnigkeit, das sich Abwenden Gottlosigkeit. Ihr Erhöhetsein zur freien Selbstbestimmung ist Selbstinnigkeit. Diese höchsten Bestimmungen sind Gefühlsbestimmungen. Das Gefühl ist es allein, in welchem der Zustand der Idee, und darin die Idee selbst innigst und unmittelbar erfaßt wird, während das Denken nichts weiter als eine stete Ausgleichung, ein stetes wechselseitiges Messen der Idee an der Erscheinung und dieser an jener ist. Das Ewige aber, wenn es die Form eines zeitlichen Lebens wieder abgestreift hat, ist nicht als ein Bewußtes, sondern nur als ein Unbewußtes zu denken. Dieses Ursprüngliche, Unbewußte ist das reine Ansichsein der Idee oder das Göttliche.

Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele. Pforzheim 1846. Zweite Auflage. 1851.

Physis. Zur Geschichte des leiblichen Lebens. Stuttgart 1851.

Vorlesungen über Psychologie. Leipzig 1831.

System der Physiologie. Drei Theile. Dresden u. Leipzig 1838—40.

Grundzüge einer wissenschaftlich begründeten Kranioskopie. 1841. Atlas der Kranioskopie. Erstes Heft. 1843.

In einem verwandten Ideenkreise, wie Carus, bewegen sich:

Burdach: Blicke ins Leben. Drei Theile. Leipzig 1842. Anthropologie für das gebildete Publikum. Stuttgart 1837. Physiologie als Erfahrungswissenschaft. Sechs Bände. Leipzig 1826—40. Ueber die Aufgabe der Morphologie, 1817. Die Physiologie. Leipzig 1810.

Klencke: System der organischen Psychologie. Entwurf einer wissenschaftl. Symbolik der Organe. Leipzig 1842.

Jessen: Beiträge zur Kenntniß des psychischen Lebens. 1831 ff.

Snell: Philos. Betrachtungen der Natur. Dresden 1839.

Zweite Epoche.

Identitätssystem.

Hier begegnen wir als Mitarbeitern Schellings den Namen Hegel, Wagner, Krause, Bardili, Berger, Suabedissen, Ast, Rixner, Klein, Schad, Weber, Thanner u. a.

Das Hegelsche System ist unter diesen allen das originellste und von Schelling am weitesten in der Methode sich entfernende. Denn die Methode des Hegelschen Systems ist aus der Fichtischen Sittenlehre hervorgegangen, wie die des Schellingschen aus der Wissenschaftslehre. Daher bildet das Hegelsche System zum Schellingschen eine wesentliche Ergänzung innerhalb des Kreises der speculativen Grundideen, während die übrigen hier genannten sich zu ihm mit wenigen Ausnahmen nur als bloße Abzweigungen oder wetteifernde Bestrebungen verhalten. Die Darstellung des Hegelschen Systems bleibt daher einem späteren Abschnitte aufbehalten.

Was die übrigen Systeme dieser Art betrifft, so ist Folgendes im Allgemeinen von ihnen zu sagen:

Da es nicht das System des transscendentalen Idealismus, sondern das der Identitätslehre war, an welches diese Philosophieen sich anschlossen, so überkam ihnen von jenem aus, freilich auch wieder nach verschiedenen Graden, jene Verflachung, welche den Kategorieen der Identitätslehre eigen ist, wenn sie nicht im Sinne ihres Ursprungs, sondern im bloßen Sinne ihres unmittelbaren Wortverstandes aufgefaßt werden. Sie besteht darin, daß nach dieser Art des Verständnisses den sämmtlichen Potenzen des Universalmagneten eine gleich große Realität zugeschrieben wird, daß der werdende Trieb dem gewordenen Triebe, das Triebleben dem Leben der Autonomie, der Körper dem Geist als gleich real und gleich enge mit dem Absoluten verbunden und verwandt zur Seite tritt. Dies ist eine Art der Naturordnung, wie wenn ich z. B. einen Tauschhandel zwischen Gold und

Silber nicht nach dem inneren Werthe der Metalle, sondern nach der Größe seiner Stücke eröffnen wollte, wobei der Doppel-Louisd'or das Aequivalent des Dritteltthalers würde. Auf eine ähnliche Art steht es mit der gegenseitigen Werthschätzung der Faktoren in vielen dieser Systeme, wo in gänzlich oberflächlicher, ja geistloser Aequivalenz das Objektive dem Subjektiven, das Physische dem Ethischen als ebenbürtig gegenübertritt.

In der Wirklichkeit haben die Potenzen, welche sich als Polaritäten gegen einander in der Erscheinung spannen, an innerem Gehalt oft eine überaus verschiedene Realität. Die Daseinsstufe von Licht, Schwere, Elektricität ist nichts als Erscheinung am werdenden Triebe, während die Stufe des Anschauens und Denkens die Erscheinung am gewordenen und vollendeten Triebe im Lichte des Bewußtseins als der höchsten Realität selbst ist. Wie wenig von diesem complicirten Verhältniß faßt man nun auf, wenn man das Anschauen und Denken nur den positiven, Licht und Schwere den negativen Pol des großen Magneten nennt! Der Trieb ist die Vernunft, wie sie nicht an sich selbst ist, sondern wie sie sich in die Sphäre der Erscheinung herabsenkt. Welch ein schiefes Weltbild gibt nun eine Philosophie, welche die Herabsenkung der Vernunft ins bloß erscheinende Dasein mit der Vernunft an sich oder der bei sich bleibenden Vernunft auf eine Linie stellt! Andere haben Licht und Schwere einerseits, so wie die innere Geistigkeit des Ich andererseits in ein bloßes Spiel apriorischer Anschauungen und Kategorieen aufzulösen getrachtet, dabei von der einen Seite das Element des alldurchdringenden Trieblebens', von der anderen das der ethischen Autonomie als der befreieten Triebthätigkeit zu sehr übersehen, und dadurch Alles in Vorstellungen ohne Vorstellungstriebe, Bilder ohne Wirklichkeit aufgelöset. Der wahre Thatbestand ist dieser, daß die bloße Erscheinung oder Vorstellung gegen den Trieb, sowol gegen den werdenden, als gegen den gewordenen, keine Wahrheit hat, daß aber dann die Wahrheit des Triebes wiederum gegen die Autonomie als den befreieten Trieb zur Erscheinung herabsinkt. Aber dieser Thatbestand, wie er auf dem Standpunkte des transscendentalen Idealismus erblickt wird, verflacht sich im Bilde der Welt als eines großen Magneten sogleich, sobald nicht jener Standpunkt zur Erläuterung dieses Bildes mit zu Hülfe genommen wird.

Wagner und Krause.

Wagner und Krause sind beide auf ähnliche Weise Vermittler zwischen der Schellingschen Speculation und dem Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes gewesen, wie Jacobi den Vermittler zwischen ihm und dem Kantischen Standpunkte machte. Beide haben die Identitätsphilosophie auf eine möglichst populäre Weise vorgetragen; Wagner mit mehr dialektischer Gewandtheit und größerem Ideenreichthum, Krause mit mehr Rücksicht auf das praktische Leben und Bedürfniß eines jeden Menschen gegenwärtiger Zeit, in den höchsten Angelegenheiten der Religion, der Politik und der Verstandes- wie der Herzensbildung mit eigenen Augen zu sehen und auf eigenen Füßen zu stehen. Beide hatten eine Vorliebe für socialistische Ideen und Pläne zur Verbesserung des Looses der Menschheit mit einander gemein, stimmten auch darin mit einander, daß sie diese Zwecke nicht durch Gewalt, sondern durch Verbreitung einer höheren philosophischen Menschheitbildung auf Erden erstrebten, wobei aber Wagner an die bestehenden Universitäten und Akademien anknüpfte mit einem Rückblick auf das urälteste Priesterthum, welches wir in Indien und Aegypten ähnlich als Hüter der Culturschätze erblicken, wie sich gegenwärtig unsere wissenschaftlichen Anstalten diese Aufgabe stellen, während hingegen Krause anfangs mit mehr Zuversicht an den Freimaurerbund anzuknüpfen suchte, hernach aber, nachdem er von seinem Glauben an die weitere Entwicklungsfähigkeit dieses Instituts zurückgekommen war, es bei allgemeinen Vorschlägen zur Bildung eines philosophischen Menschheitbundes zur Verbreitung einer höheren Bildung und Sitte bewenden ließ. Krause's Geist strebte in die Zukunft, er fühlte sich als Vorherverkündiger neuer religiöser und sittlicher Zustände, ähnlich wie St. Simon, und starb auch gleich diesem, ohne den Beifall seiner Zeitgenossen geerndtet zu haben, in Armuth und Dürftigkeit, geliebt, geehrt und angehört nur von wenigen getreuen Schülern. Wagner war mehr der geliebkosete Sohn seiner Zeit, ein Mann, dessen sprudelnder Geist überall, wo er auftrat, einen Beifallssturm erregte und in den Kreisen seiner persönlichen Berührung Schelling's Namen aufwog, wo nicht verdunkelte, hernach aber trotz seiner Fülle von Lehrvorträgen und Schriften verschwand und verhallte, ähnlich dem Gewitterschauer, welches über die Saat geht und keine

andere Spur läßt, als die Knospen der Halme, welche von ihm erfrischt und ermuntert keimen, ohne ihm nachzuahmen oder sich in seine Weise zu fügen.

Krause (1781—1832).

Das Krausische System ist eine populäre Ausführung des Schellingschen Grundsatzes, daß sowol die Natur im Ganzen, als auch jedes Individuum im Einzelnen oder in seiner Selbstheit das Absolute ist, daß aber die Form der absoluten Identität die Vernunft oder das Bewußtsein ist. Durch Hervorhebung der Universalität im Charakter des Absoluten hatte sich Schelling an Spinoza, durch Hervorhebung der Identität oder des Vernunftcharakters im Absoluten an Leibnitz angeschlossen. Denn Spinoza faßte das Absolute nur im Charakter der Substanz oder der Ganzheit, Leibnitz hingegen nur im Charakter des Subjekts oder des ursprünglichen Selbst auf. Krause machte die Ganzheit und Selbheit zu Grundkategorieen eines leichtfaßlichen Systems. Er nannte das Absolute, aufgefaßt von Seiten seiner Ganzheit, die Natur, aufgefaßt von Seiten seiner Selbheit, die Vernunft, im Allgemeinen Wesen, und zwar in seiner Transscendenz, insofern es über allen Gegensätzen ist, Urwesen, in seiner Immanenz, insofern es alle Gegensätze durchdringt, Orwesen.

Alles Endliche ist in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit nach allen Kategorieen mit Wesen wesenheitgleich. Alles ist daher gottähnlich. Denn alles Wesen hat eine Seite der Ausbreitung oder Ganzheit, nach welcher es seine Gegensätze oder Polaritäten in sich spannt und ausdehnt, und eine Seite der Zurückziehung auf sich oder der Selbheit, nach welcher die Gegensätze sich um ihre ursprüngliche Identität als um ihren Mittelpunkt sammeln. Die Form der Ganzheit, als der Ausdehnung der Identität in ihre Polaritäten, ist der Umfang (Umfangheit, Faßheit), die Form der Selbheit, als des Zieles der Ganzheit, ist die Richtung (Richtheit). Ganzheit und Selbheit bilden zusammen die Wesenheinheit, Umfang und Richtung zusammen die Formeinheit, beide Einheiten zusammen das Dasein oder die Existenz. Ferner ist die Form entweder bejahet oder verneint. Das Verhältniß von Bejahung und Verneinung des Umfangs heißt die Grenze. Der

begrenzte Umfang an der Ganzheit heißt die Größe, der unbegrenzte Umfang an derselben die Unendlichkeit. In einer Combination dieser Kategorieen und ihrer weiteren Gliederungen bestehen alle Dinge, sie bestehen folglich alle aus Wesen, durch Wesen und in Wesen. Die Form ihres Anderswerdens ist die Zeit, die zeitliche Gestaltung der Ideen das Leben. Insofern ist Wesen Urleben. Gelingen dieser Gestaltung, deren Grund Vermögen, Thätigkeit, Kraft und Trieb genannt wird, ist Lust, Mißlingen derselben Schmerz. Wesen ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist in Wesen. Wesen ist in sich Leben, Vermögen, Thätigkeit, Urtrieb, Wille, Empfinden, Schauen und Wissen, dazu Liebe oder Weseninnigkeit, welche darin besteht, daß Wesen den Verein aller Wesen innerhalb der Welt will, und demgemäß jedes Wesen ein Vereinleben mit Wesen und mit allen Wesen in Wesen erstrebt. Die endlichen Wesen genießen einer endlichen und beschränkten Freiheit durch Wesenheitgleichheit mit Wesen, welches nach unbedingter Freiheit den Begriff des absoluten Endzwecks oder des Guten vollzieht.

Wesen steht als lebendes, erkennendes, empfindendes und wollendes Urprincip sowol über als in Vernunftwesen, Naturwesen und der Menschheit als dem Vereine beider. Denn Wesen ist selbst in sich einestheils Vernunftwesen als das Eine unendliche Ganze selbstbewußter Existenz, welches aus unendlich vielen Geistern besteht, anderentheils aber auch ebenso sehr Naturwesen als das Eine unendliche Ganze anschaulicher Existenz, welches vermöge einer Anwendung der Kategorieen in ihrer Differenzirung und Auswickelung (in Deduction, Intuition und Construction) aus der Einheit Wesens mit Nothwendigkeit fließt. Wesen ist gemeinsame Wurzel von Natur und Vernunft, welche beide Wesensphären den Einen Inhalt nach verschiedener Richtung entwickeln. Denn die Natur bildet unter der Grundform der Nothwendigkeit, die Vernunft unter der Grundform der Freiheit, jene unter der Eigenbestimmung der Ganzheit, diese unter der der Selbheit. Das Vereinwesen der Vernunft und Natur in Wesen ist Menschheit. Das Leben Wesens ist in sich auch das Leben der verschiedenen Menschheiten auf den verschiedenen Wohnorten im Universum. Aber Wesen geht nicht auf in diesen Menschheiten, sondern behauptet seine Selbstständigkeit, so wie seinen intellectuellen Charakter vor ihnen und über ihnen. Denn indem Wesen an sich seine Wesenheiten ist, ist es wesen-

innig, d. h. es ist alles Selbwesenliche in sich, oder es erkennt alles. Denn das Erkennen ist eine Vereinigung des selbstständigen Erkannten mit dem selbstständigen Erkennenden im letzteren beim vollen Bestehen beider. Das Weseninnesein nach der Selbheit ist Schauen, das Weseninnesein nach der Ganzheit ist Fühlen. Wesen ist sich inne auf ungegenheitliche und urwesenliche Weise im Schauen sowol als im Empfinden.

Um das Verhältniß aufzufassen, in welchem Wesen zu den untergeordneten Daseinssphären steht, welche es selbst in sich ist, dient das Selbstbewußtsein unseres Ich zum Vorbild. Denn das Verhältniß unseres Ich zu allem dem, was in uns vorkommt, ist ein einzelner aus dem großen Weltzusammenhange herausgerissener Fall jenes Grundverhältnisses aller Dinge. Das Wort Ich bezeichnet unser ganzes Wesen vor und über aller Theilung und Gliederung, wie es im Selbstbewußtsein ergriffen wird, worin Vorgestelltes und Vorstellendes eins und dasselbe sind. Die Grundschauniß Ich ist ungegenheitliche Selbschauung, Erkenntniß eines einmal vorhandenen selbstständigen Wesens als eines selben und ganzen. Dieses eine, untheilbare, identische, ganze Ich ist aber zugleich auch sein inneres Mannichfaltiges in sich selbst, während es doch auch zugleich eben sowol ein über demselben bestehendes Dasein hat. Obgleich wir uns als absolute Identität wissen, wissen wir uns doch auch zugleich als innere Gegensätze, nämlich als den Grundgegensatz von Leib und Geist mit ihren verschiedenen Funktionen, im Leibe Verdauen, Athmen u. s. f., im Geiste Erkennen, Fühlen, Wollen u. s. f. Als zeitlichen Grund unserer inneren Aenderungen schreiben wir uns eine Thätigkeit zu, deren Formen der Raum, die Zeit und die Bewegung sind. Diese Formen sind nicht Formen unseres Ich, sondern nur der Beziehung desselben auf innere Gegenheiten oder Theileigenschaften, über denen das Ich als selbes, ganzes besteht. Aber auch die wesentlichen Grundbeziehungen des Ich zu seinen inneren Gegenheiten, wie Raum und Zeit, sind übersinnliche und ewige Formen vermöge ihrer Verwandtschaft mit den übersinnlichen und ewig wesentlichen Kategorieen oder Ideen. Jene ewigen Formen oder apriorischen Anschauungen verknüpfen das Zeitliche mit dem Ewigen, das Sinnliche mit dem Nichtsinnlichen zur Selbganzwesenschauung Wesens, welches sein eigenes reines Selbstbewußtsein mit seinen inneren Gegenheiten durch diese ewigen Formen zu einer lebendigen in sich

gegliederten Einheit verknüpft. Von dieser universellen Selbganzwesenschauung haben wir im Selbstbewußtsein unseres Ich einen einzelnen Fall.

Die Vereinwesenlehre vollendet den Gliedbau der Wesenschauung im Vereinleben Wesens mit sich und allen endlichen Wesen in sich. Sie enthält daher theils die Geschichtswissenschaft als Geschichte des Einen Lebens (Lebenlehre), theils die praktischen Wissenschaften. Das Lebwesenliche ist das Gute, das Wollen desselben der gute Wille. Die Aufgabe des Sittengesetzes ergeht nicht nur ans Individuum, sondern auch an die Gesellschaft als Gesammtheit. Es soll ein Sittlichkeitsverein oder Tugendbund zu diesem Zwecke gegründet werden. Durch die Tugend wird der Mensch wesenähnlich und dadurch näher mit Wesen verbunden oder gottinnig. Das Gute muß um sein selbst willen gethan werden, weil es das Wesenhafte, der Ausdruck des Lebensgesetzes ist. Die Richtung der Thätigkeit zur Bildung des Wesenlichen nach eigener Selbstkraft ist Freiheit. Das organische Ganze aller von der Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erstrebung des Ziels einer Darlebung der Eigenwesenheit ist das Recht. Es ist theils bejahend als Forderung wechselseitiger Leistungen, theils verneinend oder beschränkend durch Entfernung hindernder Bedingungen. Es ist der Gliedbau der Bedingnisse des Vereinlebens aller Wesen in Wesen, und somit des inneren Selbstlebens Wesens in sich. Wesen lebt in sich das Recht, ist selbst das Rechtsleben oder die Gerechtigkeit. Zur Verwirklichung des Rechts dient der Rechtsbund oder Staat. Seine Aufgabe ist, allen Theilen der menschlichen Bestimmung ihre Rechte zu sichern, und dazu auch wieder die Mitwirkung aller anderen Theile für seinen Zweck in Anspruch zu nehmen, demnach mit den Vereinen für Tugend, Religion, Wissenschaft und Kunst, als den Grundgesellschaften, so wie auch mit den einzelnen Werkgesellschaften in ihnen in Verbindung zu treten. Der Verein der Menschen für Weseninnigkeit ist der Religionsbund oder die Kirche. In ihr vereint Urwesen das Leben der Menschheit individuell mit seinem Leben. Wissenschaft und Kunst hingegen sind die inneren Grundwerke der Menschheit, jene das Werk ihres Schauens und Erkennens, diese das Werk ihres Bildens und Schaffens. Die Kunst ist die werkthätige Lebenskraft Wesens, durch welche Wesen Ursache ist von allem Individuellen innerhalb seines Lebens. In der Kunst Wesens ist alle endliche Kunst mitgedacht.

Das Kunstwerk ist entweder ein selbwesenliches, freies, ein Werk der schönen Kunst, welches unmittelbar seinen eigenen Urbegriff darstellt, oder es ist ein dienendes, ein Werk der nützlichen Kunst. Das ganze Leben ist wesentlich Kunstwerk, und die höchste Kunst die Lebenskunst, das Eigenleben gut und schön zu führen, und es durch Erziehung und Bildung zur Wesenähnlichkeit zu steigern.

So stellt Krause den Staat und alles gesellige Leben auf die breite Basis der sich von unten herauf bildenden Vereine, Volksvereine, Familienvereine, Wissenschaftbündnisse u. s. f. Hier ist das eigentliche Bild breitester demokratischer Grundlage entworfen. Die Folge ist einestheils ein großartiger Kosmopolitismus, welcher aber das nationale Element keinesweges ausschließt oder vernichtet, indem hier das menschheitliche Ganze immer nur als ein aus selbstwachsenden Organen zusammenwachsendes gedacht wird. Anderentheils entspringt hieraus die Forderung, daß jede Sphäre menschlicher Bildung und Thätigkeit sich selbst regiere, und von keiner anderen Sphäre Einflüsse empfange, ohne in dieselbe auch wieder Einfluß zu üben. Drittens wird diese Ansicht insofern socialistisch, als sie in der organischen Vereinbildung oder dem Associationsprincip das allmächtige Mittel erblickt, wodurch der Staat als Organismus des Rechtslebens jedem Individuum die Mittel an die Hand gibt, sich eine selbstständige, sittliche Sphäre zu gründen und darin seine Arbeitskraft zu verwerthen. Das Recht auf Arbeit wird anerkannt, und die freie Association mit Vernichtung aller willkürlichen Hemmnisse derselben als das Mittel seiner Vollziehung angegeben. Man gründe Gewerkvereine, aber nicht privilegirte Zünfte, sondern Arbeitercompagnien, welche nicht abhängen von einem allmächtigen Arbeitgeber, sondern von sich selbst. Man gründe Familienbündnisse und Vereine der Haushaltungen, worin man im Wechselverhältniß seine Bedürfnisse austausche, Leistungen und Gegenleistungen unmittelbar auswechsele, Gewinne und Verluste ausgleiche u. dgl., wozu man weder Phalansteres zu bauen, noch Güter- und Weibergemeinschaft einzuführen braucht. Der Krausische Socialismus ist gerade darum so praktisch und zündend, weil er sich in lauter ganz allgemeinen Kategorien bewegt. Man hält manchmal gedankenlos das Abstrakte für das Unpraktische, die concrete Vorstellung für das Praktische. Dies verhält sich in der Regel gerade umgekehrt. Denn alle richtige Anwendung von Principien will erst der Erfahrung

abgelernt, will von der Erfahrung selbst diktirt und geregelt sein. Sind also die Principien vorweg schon zu speciell beschränkt und versinnlicht, so findet ihre Anwendung auf einen bestimmten Fall immer größeren Anstoß, als wenn die Ausführung der Besonderheit des einzelnen Falls ganz und gar überlassen bleibt. Gerade der abstrakte Gedanke, und er ganz allein wirkt so heilsam befruchtend und scharf anregend, indem er zu jenem geräuschlosen, unhinderbaren, freien und tugendhaften Socialismus ermuntert, welcher das Jahrhundert einer besseren Zukunft entgegen weiset. Eine Anzahl akademischer Freunde, durch gleiche politische Ansichten und treue Brüderschaft verbunden, wanderten 1840 gemeinsam nach Wisconsin aus. Einige von ihnen waren reich, andere arm. Sie warfen ihr Vermögen in eine gemeinschaftliche Kasse zusammen, woraus sie Ländereien und die Werkzeuge, dieselben zu bearbeiten, kauften. So brachten sie ihr Land binnen zehn Jahren in einen blühenden Zustand, um es dann nach ihrer Anzahl in völlig gleiche Theile zu theilen, worauf dann ein jeder auf seinem zugefallenen Stück sich seine eigene Familie gründete. Dies ist eine unter den unberechenbar mannichfaltigen Weisen, wie sich dem Acker des Lebens die abstrakten Grundsätze einsäen lassen, welche Krause in seinem Urbilde der Menschheit 1812 verkündigt hat.

Krause's Theorie des Staats hält die Mitte zwischen dem einfachen Republikanismus Kant's, wonach die Menschen als reine Egoisten aufgefaßt werden, und dem idealen Socialismus Fichte's, welcher in eine Zukunft weiset, in welcher statt der Furcht vor der Strafe die bloße Ueberzeugung und Einsicht die Menschen zu regieren im Stande sein wird. Krause ist ebenfalls ein Anhänger dieser Fichtischen Idee einer von der Weisheit auszuübenden Herrschaft auf Erden. Aber es ist ihm zu wenig, dieselbe nur als einen zukünftigen Zustand zu erhoffen, während die Menschheit dabei ihre alten Bahnen läuft. Er sucht daher das organisirende Thun der aus Ueberzeugung handelnden Liebe auf allen möglichen Punkten der Menschheit, also in allen Individuen anzuregen und zu entzünden, damit sie alle selbst zu Staatsbildnern oder Bündnisse bildenden Organisatoren werden, wodurch sich dann die wirklichen Zustände von selbst jenem Ideale immer mehr annähern müssen.

„Alle Menschen sind als Menschen nach allen ihren Wesenheiten, Vermögen, Trieben, Thätigkeiten und Kräften ewig betrachtet, völlig

gleichwesenlich, völlig gleich, alle in ihrer Art unbedingt würdig, Alle und Jede sind sich selbst ein unbedingter Selbstzweck, Keiner ein bloßes Mittel, Keiner eine bloße Sache. Alle Menschen mithin sind gleichwürdige freie, ewige, in der unendlichen Zeit bestehende, unsterbliche Personen in Gott; ihre Verschiedenheit ist bloß zeitlich, bloß an ihrem Eigenleben enthalten, an ihrer zeitlichen Individualität, indem ein jeder Mensch als solcher in seiner Eigenleblichkeit oder Individualität bloß einmal und einsig ist, und indem alle Menschen im Weltall, zu jedem bestimmten Zeitmomente, Jeder auf einer ganz bestimmten Stufe der Lebenentwicklung steht, Jeder in einem bestimmten Lebenalter, Jeder auch innerhalb der Weltbeschränkung, Jeder auch im Gebiete des Uebels und des Unglücks. Daher besteht und gilt die ganz allgemeine ewige Wahrheit, daß alle Menschen als ganze Menschen in der Einen unendlichen Zeit als der Einen unendlichen Gegenwart von gleicher Wesenheit und Würde sind, in Gott, in Vernunft, in Natur und in der ganzen Menschheit.“ (Lebenlehre S. 163.)

Vorlesungen über das System der Philosophie. Göttingen 1828.

Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft. Göttingen 1829.

Das Urbild der Menschheit. Dresden 1812.

Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft, mitgetheilt, bearbeitet u. in einem Lehrfragmente urvergeistigt. Dresden 1819—21.

Abriß des Systems der Rechtsphilosophie oder des Naturrechts. Göttingen 1828.

Die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte. Göttingen 1843.

Die absolute Religionsphilosophie im Verhältniß zum gefühlglaubigen Theismus. 1834.

Schüler Krause's:

Lindemann: Die Lehre vom Menschen. Zwei Theile. Zürich 1844. Die Denkkunde oder Logik. Solothurn 1846. Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krause's, 1839.

Röder: Naturrecht, 1844.

Ahrens: Cours de Psychologie. Zwei Bände. Paris1 836—38. Cours de droit naturel, deutsch von Wick, 1846.

In einem dem Krausischen nicht unähnlichen Ideengange bewegen sich:

Suabedissen († 1835): Ueber die innere Wahrnehmung, 1808. Die Betrachtung des Menschen. Drei Theile. Kassel 1815—18. Vom Begriff

der Psychologie. Marburg 1829. Grundzüge der Lehre vom Menschen. Marburg 1848. Philosophie u. Geschichte. Leipzig 1821. Grundzüge der philos. Religionslehre, 1831.

Blasche (1776—1832): Das Böse im Einklange mit der Weltordnung, 1827. Philosophie der Offenbarung. Gotha 1829. Philos. Unsterblichkeitslehre, 1831. Die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt, 1831.

J. E. von Berger: Philos. Darstellung des Weltalls. Altona 1808. Allgem. Grundzüge zur Wissenschaft der Natur und des Menschen. Zwei Bände. Altona 1817—21. Grundzüge der Anthropologie und Psychologie, 1824.

J. J. Wagner (1775—1841).

Der in der Anlage der Naturphilosophie schlummernde Formalismus der Construktion fand in Wagner's System seine am weitesten getriebene Ausbildung. Da die Welt eine Differenzirung der absoluten Identität ist, so müssen sich die Spuren dieses Urgegensatzes in allen Dingen wiedererkennen lassen. Thun wir dies, so begreifen wir das Universum als das differenzirte Absolute selbst, so daß das unerscheinende oder indifferente Absolute zum erscheinenden oder differenzirten wie Wesen zu Form zu stehen kommt. Die Wissenschaft beschäftigt sich mit dem Hervorgehen der Form aus dem Wesen oder der Gottheit. Das Absolute selbst als Urquell alles Seins und Erkennens wird vorausgesetzt, nicht in die Construktion hineingezogen. Alles Erkennen beruhet daher auf einer Voraussetzung des sich gestaltenden, aber an sich und vor seiner Gestaltung unerkennbaren Wesens, also auf Religion. Die Gottheit gestaltet sich extensiv als Natur, intensiv als Geist und weltgeschichtliche Entwicklung desselben zur lebendigen Form des Universums nach dem Weltgesetze des Hervorgehens der Urgegensätze aus dem Absoluten, ihrer Entgegensetzung gegen einander und ihrer Vermittlung unter einander. Aber dieses Grundverhältniß oder Weltgesetz wurde von Wagner nicht, wie es von Krause geschah, in lebendiger Anschauung beständig fest gehalten, sondern zum Behuf einer bequemeren und gewandteren Anwendung im Detail aller möglichen Erfahrungswissenschaften in ein rein formelles Schema, gleich-

sam in eine leicht handzuhabende Wünschelruthe verwandelt. Der Anfang des Schemas ist das Wesen als die absolute Innerlichkeit, die Wurzel, die Möglichkeit, das an sich unerkennbare Subjekt = 1, das Ende des Schemas ist das ausgeborene Produkt als letztes Residuum des Processes, die Auslöschung des Wesens zu bloßer Form, des Subjekts zu bloßer Erscheinung = 0. Zwischen inne steht der Proceß, welcher sich spaltet in die Momente eines Heraustretens der beiden Faktoren oder der Zweiheit aus der Einheit = 2, und eines Zusammengehns der Faktoren im Leben des Processes = 3. So z. B. steht die Spannung von Ich und Nicht-Ich in der Expansion oder Raumerzeugung in der Zahl 2 oder im Gegensatz, dagegen der Proceß des Zusammengehens dieser Spannung in der Contraktion oder Zeiterzeugung in der Zahl 3 oder in der Vermittlung, wobei dann die so erzeugte Anschauung in die 0 eines durch Einbildungskraft erzeugten Residuums der Erscheinungsobjekte ausläuft, während sie von der Monas des absoluten Ich ihren Ausgang nahm. In der Welt der Naturprodukte fällt die Zweizahl des Gegensatzes auf die Pflanze, welche in räumlicher Ausbreitung die Fülle der organischen Gegensätze in einem wuchernden Reichthum entwickelt, dagegen die Dreizahl der Vermittlung auf das Thier, welches im zeitlichen Rhythmus seiner Nervenprocesse jene Fülle der Ausbreitung des Lebens in eine Verinnerlichung desselben zurückbeugt bis zur Erreichung der vollendeten Naturform im Menschenleben der Weltgeschichte, worin dieselbe sich zu starren Erinnerungsbildern verhärtet, und dadurch beständig aus der Fülle des Lebens oder der Monas ins Zero der entleerten Form übergeht. Und wenn in der menschlichen Person unter der Monas das absolut innerliche Subjekt oder Ich verstanden wird, während die Zero oder die im Proceß erstarrte Form der Leib ist, so fällt in dem zwischenliegenden Proceß die Zweizahl als das Gegenübertreten der objektiven Welt gegen das Subjekt auf die Seite des Sinns oder der Erkenntniß, dagegen die Dreizahl als die Vermittlung oder Darstellung des Subjekts im Objekt auf die Seite des Triebes oder des Willens. Die abstrakte Methode, nach welcher auf diese Weise jeder mögliche gegebene Stoff sich leicht behandeln und in eine übersichtliche Form bringen läßt, wird das Weltgesetz genannt, und als Grundtypus aller logischen und mathematischen Construktionen, als Grundschlüssel einer in die Natur aller Dinge mit Leichtigkeit eindringenden

neuen Hieroglyphenschrift oder Signatura rerum gepriesen, welcher in der Weise der Zahl, der Figur, des Begriffs, der Buchstabenlaute, der Tonintervalle, der Farben u. s. f. darstellbar ist, wodurch alle Dinge mit allen vergleichbar, alle an allen meßbar werden. Denn jeder Vorgang in der Welt hat seine Wurzel oder Monas, seine Faktoren, die als Dyas in Spannung stehen, seinen Proceß, welcher als Trias dieselben ineinander einführt, und sein Produkt oder Residuum als Zero, und so vollzieht sich alles Erscheinende nach den Kategorien des Grundes, des Ursprungs, der Ursache und der Wirkung. Ist z. B. der Grund der menschlichen Individuen die Gattung (Monas), so ist die Spaltung der Geschlechter der Ursprung (Dyas), und die Begattung die Ursache (Trias) von dem Dasein der Individuen, welches als Wirkung (Zero) jener Ursache und jenes Ursprungs erscheint. Die Trias der Vermittlung, in welcher sich die Gegensätze zu einem Dritten neutralisiren, ist qualitatives oder chemisches Verhältniß, die Dyas des reinen Gegensatzes ist quantitatives oder mathematisches Verhältniß u. s. f. Daß ein solcher Formalismus, wenn ihm auch höchst reale und durchdachte Verhältnisse zum Grunde liegen, bei seiner Anwendung auf alles mögliche Detail in Sprache und Mathematik, in Mythologie und Geschichte, in Physik und Physiologie, in Politik und Landwirthschaft zuletzt zu reiner Willkür und glänzender Spielerei ausschlagen muß, versteht sich von selbst. Aber es war eine helle und große Anschauung aus der Wissenschaftslehre, die Anschauung von der Ausspannung oder Differenzirung des Ich in seiner Expansion, und von dem Zusammensinken oder der Neutralisirung desselben in seiner Contraktion, welche auf diesen Abweg leitete.

So wie das Weltgesetz das Naturleben in seinem Innern bewegt, so auch das Leben der Weltgeschichte. Die Bildung des Menschengeschlechts beginnt mit einer Herrschaft des Weltgesetzes im Pantheismus der ältesten Priesterkasten, worin die Gottheit als Weltseele des Weltkörpers verehrt wurde. Die Priester ordneten das Leben der Menschen dem Weltgesetze gemäß, welches von dem Volke als Offenbarung verehrt wurde. Gegen die innere durch Ehrfurcht wirkende Macht der Theokratie stand die äußere Macht des Adels oder Kriegerstandes auf, und bildete, indem sie die Handhabung des Gesetzes an sich riß, den absoluten Gegensatz gegen die Herrschaft des Weltgesetzes, in der Herrschaft der Willkür und des Schwertes, in der Despotie. Von hier

sinkt die Menschheit noch tiefer, zuerst zum bloßen Familiengesetze im Nomadenleben, zuletzt zum bloßen egoistischen Gesetze des Einzelnen im wilden Zustande herab. Eine Grundlage zu neuer Emporbildung des Barbaren aus der Thierheit zur Menschheit gibt die Unterjochung gebildeter Stämme durch die Barbaren, weil hier durch das geistige Uebergewicht der Unterjochten sich zuerst der Begriff eines Volks bildet, welches das Streben zeigt, von innen heraus sich sein eigenes Dasein zu gestalten. Dies ist der Begriff des Culturstaats. Sein Streben, die Angelegenheiten des Lebens nicht nach aufgedrungenem Gesetze durch Gewalt, sondern durch das in den Dingen und im Geiste liegende Gesetz selbst zu ordnen, kann zuletzt den Staat nur zu seinem Anfange zurückführen, in welchem göttliches und menschliches Gesetz eins war. Der Unterschied der letzten Theokratie von der ersten wird daher nur der sein, daß dieselbe nicht mehr, wie die erste, aus Erinnerung und Priesterthum, sondern aus vollendetem Bewußtsein und allgemein verbreiteter Cultur stattfinden, und daher von ihrem Gegensatze, der Despotie, nicht ferner etwas zu besorgen haben wird. An die Stelle der Hierarchie tritt nun die Wissenschaft als Akademie. Diese Vollendung des Staatslebens muß so gedacht werden, daß das herrschende Princip oder die Majestät zur unmittelbaren Einheit des Privatlebens wird, wo sie aber nicht mehr ein Mensch, sondern eine Idee ist, und zwar die höchste, Gott selbst. Dann wird das Volk ein Volk Gottes, und die legislative Gewalt wird dargestellt durch einige vom Volke Auserwählte, welche mit der Idee der Gottheit vertraut ihr Gesetz für den Staat aussprechen, das dann andere von diesen Erwählte in Ausführung bringen, und so die executive Gewalt bilden. Jene aber, welche als legislative Gewalt das Gesetz Gottes aussprechen, dürfen nicht Priester sein, welche die Kenntniß desselben als Erbgut in ihrer Kaste bewahren, sondern die Reinsten und Weisesten unter den Bürgern, und das Gesetz, welches diese ins Detail des Lebens herabzubilden haben, darf kein verborgenes sein, sondern das Weltgesetz selber, welches religiös verehrt und wissenschaftlich erkannt alle Dinge gestaltet und allen Menschen bekannt ist. Diese Despotie, welche mit Recht Theokratie genannt werden mag, fällt in Eins zusammen mit der wahren Demokratie als der Gleichheit der höchsten Bildung in Allen, verbunden mit einer Einfachheit der politischen Angelegenheiten, welche nicht aus innerer Armuth des Lebens,

sondern aus der vollendeten Durcharbeitung der politischen Dinge kommt, und wobei das politische Leben wieder mit dem Privatleben zusammenfällt.

Das Gesetz, welches hier regierte, würde die Beschränktheit menschlichen Gesetzes abwerfend aussprechen: 1) Die Vertheilung des Eigenthums darf nicht, wie sie jetzt vorgefunden wird, als gültig anerkannt und für das Künftige bloß den civilrechtlichen Erwerbsformen überlassen, sondern muß ganz von neuem vorgenommen und von Zeit zu Zeit so corrigirt werden, daß durchaus kein Armer im Volke gefunden werde. 2) Die Verhältnisse der Einzelnen, der Familien, der Stände und der Wohnsitze brauchen nicht als Gesetz niedergeschrieben zu werden, denn sie sind bloß Natur, anerkannt von dem Geiste. 3) Der Geist wohnt nicht in einer Priesterkaste oder in einem Gelehrtenstande, und die Wissenschaft kann durch alle Bürger gepflegt werden, die kein anderer Beruf abhält. 4) Staatsform ist, was alle Bürger zu Einem Volke verbindet: Ein Gott, Eine Sprache, Ein Stamm, Ein Land.

Gegenwärtig hingegen (1815) steht die Menschheit noch auf dem Zustande des bloßen Culturstaats herrschender Dynastien. Diese entwickeln in ihrer Politik eine Kunst, welche äußerlich dem Civilrecht die Vertragsform abborgt, während sie innerlich noch die Ansichten des Civilrechts des Einzelnen, welches des Staats niederste Stufe ist, zu Grunde legt: 1) Person, frei, Herr ist, wem es gelingt, Sklaven zu machen; 2) Besitz ist, was man zu nehmen und zu behaupten vermag; 3) Erwerben heißt durch Gewalt oder List zum Besitz gelangen; 4) Sache ist, was der Gewalt oder List nicht zu widerstehen vermag. So sind die Staatenverhältnisse zu einer Sache der Kabinette und Höfe geworden, und diese betrieben sie mit allen Mitteln und auf allen Wegen, wie man Familien-Coterien behandelt, und freundvetterliche Gutmüthigkeit auf der einen, sowie Kammerzofen- und Bedienten-Schlauheit von der andern Seite haben die europäischen Staatshändel zu einem Intriguenstücke gemacht, dem nur ein Moliere fehlt, um es aufs Theater zu bringen. Daß dabei die beschränkte Familienansicht von dem Schicksal der Reiche, welches die Kabinette nicht ahndeten, oft eludirt wurde, und daß die Kabinetsklatscherei im Kampfe mit dem allgewaltigen Gange der Dinge darum oft in Verzweiflung kommen mußte, ist natürlich, und daraus erklärt sich die mora-

lische Schlechtigkeit dieser Politik, indem individuelle Absichten und Ansichten, die den Kampf mit der Weltordnung nicht aufgeben, nothwendig am Ende schlecht werden müssen, wenn man auch nicht in Betracht zieht, daß bei Familien-Cotterien von selbst schon die kleinlichsten Leidenschaften sich regen. Daß aber diese Politik gegen die Weltordnung ankämpfte, kommt daher, weil den Dynastien der Staat über dem regierenden Hause verschwunden, und von den Völkern so wenig mehr eine Rede war, daß es sogar in der Sprache hieß: die Krone Frankreich, das Haus Oestreich, statt französisches Reich oder östreichischer Staat. Wo nun keine Völker mehr waren, wie hätte man da an Völkergeschick denken sollen?

Organon der menschlichen Erkenntniß. Erlangen 1830.
Mathematische Philosophie. Erlangen 1811.
System der Idealphilophie. Leipzig 1804.
Der Staat. Würzburg 1815. Neue Ausgabe. 1848.
Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen. Erlangen 1819.
Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt. Frankfurt 1808.
Joh. Jak. Wagner, Lebensnachrichten und Briefe, von Ph. Adam und A. Kölle. Ulm 1849.

In einer ähnlichen Sphäre, wie Wagner, bewegen sich:

Schad (1758—1834): Gemeinfaßliche Darstellung des Fichtischen Systems. Drei Bände. 1799—1802. Grundriß der Wissenschaftslehre, 1800. System der Natur- und Transscendentalphilosophie. Zwei Theile. Landshut 1803—4. Institutiones philos. universae. Charkow 1812. Instit. juris natur. Charkow 1814.
Ast: Grundlinien der Philos. Landshut 1807. Grundriß der Philologie, 1808. System der Kunstlehre. Leipzig 1805. Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst, 1805—8.
Rixner: Aphorismen der gesammten Philosophie. Drei Bände. Sulzbach 1818 ff.
Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker. Drei Theile. Dritte Ausgabe. Leipzig und Darmstadt 1837—43.
Stuhr: Allgem. Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker. Zwei Theile. Berlin 1836—38. Die Naturstaaten, 1812. Die chines. Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie, 1835.
Kapp: Encyklopädie der Philosophie. Berlin 1825. Ueber den Ursprung der Menschen u. Völker nach der Mosaischen Genesis. Nürnberg 1829.

(Molitor): Philos. der Geschichte oder über die Tradition. Drei Theile. Frankfurt und Münster 1827—39.

Daumer: Urgeschichte des Menschengeistes, 1827. Andeutungen eines Systems der speculativen Philosophie, 1831. Philosophie, Religion und Alterthum, 1833. Züge zu einer neuen Philosophie der Religion und Religionsgeschichte, 1835.

Von der Romantik.

Adam Müller, v. Haller, Stahl.

Die Staatstheorieen von Krause und Wagner zeigen die Richtung an, wohin eine direkte Ausbildung der Fichtischen Ideen immer führen wird, und auch außer ihnen Männer, wie Oken, Buquoi, Nees von Esenbeck u. s. f. immer geführt hat, nämlich solche Männer, welche als aufrichtige Jünger der Wissenschaft sich von nichts leiten ließen, als von der ehrlichen Consequenz ihrer Standpunkte. Der Geist der Wissenschaftslehre ist als solcher ein entschieden demokratischer Geist. Wo entgegengesetzte Erscheinungen zum Vorschein kamen, sind sie immer nur ein Zeichen davon gewesen, daß es den Ausbildnern eines solchen naturphilosophischen Servilismus, welchen man gegenwärtig mit dem Ausdruck der Romantik zu bezeichnen liebt, durchaus nicht in erster Linie um die naturphilosophische Theorie, um den Doctrinarismus des reinen und abstrakten Gedankens (wie bei Krause und Wagner), sondern im Gegentheil nur darum zu thun war, durch naturphilosophische Ideen ganz andere concrete Realitäten, z. B. die wirklich bestehende Kirche, entweder die protestantische oder katholische, die mittelalterliche Tradition eines christlichen Staats, das Institut des Geburtsadels, das s. g. historische Recht der Monarchie u. dgl. zu stützen und zu vertheidigen. Die Waffen zu einer solchen Vertheidigung der heterogensten Zwecke (wie Christus, Monarchie, Adel), welche nur das mit einander gemein hatten, daß sie unlauter waren, d. h. daß sie nicht auf apriorischen Ideen, sondern auf einem blinden Respekt vor historischen Personen und Thatsachen beruheten, konnten darum so füglich aus der Rüstkammer der Naturphilosophie genommen

werden, weil hier alle wissenschaftlichen Bemühungen der Zeit in ein großes Ideenchaos zusammenflossen, aus welchem sich jeder nach Belieben das seinen Zwecken Taugliche fischen konnte mit Uebergehung des Entgegengesetzten. Es gehörte mit zu den Kummerwegen, welche eine neue Wissenschaft, die die Saaten eines zukünftigen höheren Menschendaseins im Busen trug, um der Erlaubniß ihrer nackten Existenz willen wandeln mußte, daß Heuchler und Gewaltthätige mit ihr schnöde Buhlerei treiben und sie zur Beschönigung ihrer Frevel als Magd mißbrauchen durften. Denn das Herumbetteln an den Thüren wollte ihr das Dasein nicht immer hinreichend fristen.

Bei Adam Müller wird der Frevel des Bündnisses zwischen Philosophie und Gewalt aufgewogen durch die Heiterkeit, womit dasselbe geschlossen wird. Der Staat wird construirt nach dem Schema der Familie, aber er ist nicht allein die Familie der lebenden Geschlechter, sondern auch der gestorbenen und derer, welche noch nicht geboren sind. Diese werden mit wahrhaft indischer Phantasie dermaßen in die Gegenwart hineingezogen, daß jeder Theil seinen Repräsentanten bekommt. Die Geschlechter, welche nicht mehr da sind, werden repräsentirt durch den Geburtsadel, diejenigen, welche noch nicht da sind, durch die auf die Zukunft und den Umsturz gerichtete arbeitende Klasse (Künstlerschaft, Industrie). Die Weiblichkeit ist das Princip der Stabilität und des Christenthums, die Männlichkeit das des Umsturzes und des Heidenthums. Darum muß das Stabilitätsprincip seinen Repräsentanten haben in der Aristokratie des katholischen Clerus, wie das Princip des Umsturzes ihn hat in der Kaufmannschaft. Durch diese Anschauung verwandelt man die „todten Begriffe" der Politik in „lebendige Ideen". Denn die Kantische s. g. Idee der Persönlichkeit, wonach Fichte und seine Schule den Staat erbauen, ist ein starrer Begriff, aber das Geschlechtsverhältniß von männlichem und weiblichem Naturell eine lebendige Idee. Das Laster des mißhandelten Begriffs ist bei Adam Müller in der That zur Grazie geworden, ähnlich wie in Fr. Schlegel's berühmter Lucinde liederlichen Andenkens.

Die Elemente der Staatskunst. Vorlesungen zu Dresden gehalten, von Adam Müller. Drei Theile. Berlin 1809.

Der wahre Romantiker hingegen ist Karl Ludwig von Haller, ein Mann, schätzbar und sogar ehrwürdig dadurch, daß er die Kühn-

heit gehabt hat, die wirkliche Theorie des rückschreitenden Systems in der Politik mit empirischer Gründlichkeit zu geben, und dadurch die beiden kämpfenden Feinde, die empirische Gewalt und den apriorischen Rechtsbegriff, Stirn an Stirn zu rücken. Nach dieser gründlichen Haller-schen Auffassung des alten Systems, wonach es ein System der Gewalt der ersten Besitzergreifer über die zu spät gekommenen Generationen ist, welches man ehrlicherweise wol adoptiren und auf Tod und Leben vertheidigen, aber nicht mit dem Doctrinarismus philosophischer Begriffe versetzen und besudeln darf, klärt sich das Verhältniß des Kampfes auf bis zur furchtbaren Helle eines Kampfes der menschlichen (empirischen) Gewalt gegen das göttliche (apriorische) Gesetz. Haller hat das Verdienst, für alle Zeiten bewiesen zu haben, daß zwischen dem System der Reaktion und allem philosophischen Doctrinarismus eine unübersteigliche Kluft befestigt steht, daß jenes System mit diesem niemals einen ehrlichen Frieden schließen kann, und daß dasselbe, wenn es die Philosophie mit allen ihren Folgen nicht gründlich auszurotten bestrebt ist, damit nur zeigt, daß es seine eigene Sicherheit und die Erfordernisse seines eigenen Daseins nicht versteht. Haller zeigt sich von seinem Standpunkte aus durchaus mit Recht erbittert über die bereits tief in die Staatspraxis eingedrungene Philosophie, vermöge deren jetzt überall vom Zwecke des Staats, Pflichten des Oberhaupts, Staatsvermögen, Staatsdienern, Pflichten gegen den Staat die Rede ist, wo von bloßen Pflichten gegen den Fürsten, Fürstendienern, fürstlichen Domänen u. s. f. die Rede sein sollte. Hierbei tritt eine offene Feindschaft gegen alle öffentliche Gesetzbücher auf. Die bürgerlichen Gesetze werden einestheils als unnöthig, anderentheils als gar nicht für die Privatpersonen gegeben betrachtet, vielmehr nur als Instruktionen für die Unterrichter, um ihnen den Willen des Gerichtsherren bekannt zu machen. Die Gerichtsbarkeit ist nicht eine Pflicht des Staats, sondern nur eine Privatwohlthat als Hülfeleistung des Mächtigeren gegen den Schwächeren, bloß zur Ergänzung, indem sie unter den Mitteln zur Sicherung des Rechts nicht das vollkommenste, vielmehr unsicher und ungewiß ist. Als schnelleres und sichreres Mittel wird die Selbsthülfe gepriesen, wo diese nicht hinreicht, die Flucht.

K. L. von Haller, Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt. Sechs Bände. Winterthur 1816 ff.

Nach einer solchen zu Gunsten der wirklichen Romantik des Mittelalters geschehenen consequenten That müssen nun alle auch noch so geistreichen Versuche, die Reaktion vom philosophischen Standpunkte aus zu begreifen und zu vertheidigen, als halb und schwach, als ein überflüssiges und nichts bedeutendes Thun erscheinen. Was soll es, wenn Stahl uns als die Grundlage des Privatrechts die Ebenbildlichkeit mit Gott, als Grundlage des öffentlichen Rechts aber die Herrschaft Gottes auf Erden angibt? Wir treiben uns damit nur in Zweideutigkeiten herum. Allerdings ist die ethische Autonomie unsere Ebenbildlichkeit mit Gott, und der Privatbesitz nur die nothwendige Sphäre derselben. Allerdings wird die Gründung des Vernunftreichs die unmittelbare Herrschaft Gottes auf Erden sein. Dies sind also Phrasen, die man gebrauchen kann, wozu man will, und die die Wissenschaft nicht abklären, sondern verwirren. Aehnlich ist es mit dem Eigenthum als Symbol der Macht Gottes über den Stoff, angeschaut im Ebenbilde, oder mit der Ehe als Symbol der Erzeugung des Sohnes aus dem Vater. Man könnte hier jedenfalls noch richtiger sagen, die Erzeugung des ewigen Sohnes aus dem Vater sei die Uebertragung eines menschlichen Eheverhältnisses auf die Gottheit. Aber wenn solche Symbolisirungen auch an sich selbst auf dem wirklichen und richtigen Verhältnisse beruhen, daß die Autonomie der immanenten Sphäre von der absoluten Qualität des transscendenten Ich oder der Gottheit selber ist, so läßt sich doch jedenfalls in einem politischen Systeme der Standpunkt des transscendenten Pantheismus auf eine dem Gedanken angemeßnere Weise markiren, als durch solche Gleichnisse, welche eben sowol auf die richtige Stellung der Begriffe im demokratischen Verhältniß passen, als sie durch eine leise Umdeutung auch wieder sogleich auf Zustände anwendbar werden, welche sich mit der reinen Norm der Autonomie des sein selbst gewissen Menschengeistes schlechterdings nicht vereinigen lassen. Alle mehr oder weniger unreinen Versuche dieser Art verblassen und kranken dahin, seit der gewaltige Berner das Zauberwort ausgesprochen hat, um das es sich einzig und allein fortan noch handelt.

Stahl, die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. Zwei Bände. Heidelberg 1830—33.

Dritte Epoche.

Philosophie der Offenbarung.

Hier sind als Mitarbeiter Schelling's zu merken: Franz Baader, Schleiermacher, Daub, Solger, Gioberti, Sengler u. a.

Hier ist es besonders, wo Schelling in eben so hohem Grade und vielleicht noch mehr durch Mitarbeiter, wie Baader, Schleiermacher u. a. angeregt wurde, als jene durch ihn. Besonders war es der tiefsinnige Pantheismus Jakob Böhme's, dessen Verständniß Baader am frühesten seinem Zeitalter wieder eröffnete und dessen Einflüsse auf das spätere Schellingsche System unverkennbar sind.

Was daher dieses Thema betrifft, so muß dasselbe viel allgemeiner gefaßt werden, als ein bloßes Kapitel aus der neuen Philosophie zu sein. Es handelt sich vielmehr hier um die Wiedererneuerung des urältesten religiösen Systems pantheistischer Anschauung, wie wir dasselbe in Indien bei den Brahmanen, sodann bei Plotin, bei den Kabbalisten, wiederum endlich bei Tauler, Jakob Böhme und Swedenborg als wesentlich dasselbe in der Weltgeschichte auftauchen sehen. Dies ist ein System, welches mit dem Pantheismus der Immanenz, wie er sich besonders in der Hegelschen Schule ausgebildet hat, den allerstärksten Contrast bildet, welchem es füglich unter dem Titel eines Pantheismus der Transscendenz gegenübergestellt wird. Dieser transscendente Pantheismus hat vor dem immanenten sowol das höhere Alterthum, als auch die weit entschiednere idealistische Richtung voraus. Er ist der einzig absolute oder radikale Idealismus, welcher mit allen Phantomen einer realistischen Naturanschauung vollständig bricht, während der immanente der mit dem Naturalismus coquettirende und ihm dadurch schon halbweges das Feld räumende Idealismus ist.

Indem Schelling diesen uralten Pantheismus der Menschheit gegen den Theismus Jacobi's vertheidigte in dem Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen (1812), befand er sich Jacobi gegenüber in einer Superiorität, welche nicht so groß gewesen sein würde, hätte er bloß den Pantheismus der Immanenz gegen jenen zu vertheidigen gehabt. Aber dieses älteste Besitzthum der Menschheit war durch die Vorstellungen eines bloß bildlich und kindisch redenden Theismus der Bildungssphäre jener Zeit so entfremdet worden, daß sich seitdem als der einzige Weg, auf welchem dem Menschengeiste dieses alte Heilig-

thum wieder angenähert werden kann, der immanente Pantheismus durch Hegel eröffnet hat. Denn dieser ist wegen seines Anflugs von Realismus dem theistischen Standpunkte begreiflicher, als der transscendente Pantheismus, und bildet daher billigerweise im Bewußtsein der Massen den Uebergang zu diesem. Desto höher ist daher aber das Verdienst derjenigen zu preisen, denen es gelang, sich nach Ausrottung der theistischen Vorurtheile sogleich auf den Standpunkt des transscendenten Pantheismus zu versetzen, welcher der ursprüngliche und natürliche ist.

Man muß sich nicht dadurch irre machen lassen, daß Schelling in jener Schrift gegen Jacobi für sein eigenes System den Namen des Theismus in Anspruch nahm. Das Decorum der damaligen Zeitstimmung erforderte dies so. Pantheismus galt damals noch für einen bloßen Schimpfnamen, dem man mit ziemlicher Willkür allerlei erdichtetes Uebles unterlegen durfte. Einen solchen von sich abzulehnen durfte man Niemandem verargen. Anders stehen die Sachen jetzt, wo sich die Unterschiede abgeklärt haben, die Tendenzen der verschiedenen Systeme klar und rein zu Tage getreten sind. Jetzt steigt es bis zum Verrath an der guten Sache, wenn der Philosoph seinen Pantheismus verleugnet. Denn nur durch eine gänzliche Ausrottung der theistischen Denkart, welche in ihrem innersten Grunde realistisch ist, gelangt man zur Einsicht in den radikalen Idealismus.

Welch ein Nest von Widersprüchen aber der Begriff des traditionellen Theismus, je nachdem man ihn wendet, in sich birgt und entwickelt, und wie sehr es an der Zeit ist, diesen speculativen Nonsens durch die reine und urklare, dazu viel ältere Idee des ächten Pantheismus aus Wissenschaft, Theologie und Christenthum zu verbannen, sieht man recht deutlich an den seltsamen Gegensätzen, zufolge deren sowol Schelling als Jacobi jeder für sich selbst und jeder ganz allein im Besitze des wahren, orthodoxen und traditionellen Theismus zu sein behauptete.

Schelling behauptete, Theismus sei der Glaube, daß Gott diese gegenwärtige Welt freiwillig erschaffen habe, daß sie also nicht von Ewigkeit her existire, sondern ihrer Natur nach anfänglich und endlich, somit überhaupt die Zeit dieser Welt eine bestimmte Zeit sei. Jacobi behauptete, Theismus sei der Glaube, daß Gott nothwendig, von Ewigkeit her, erschaffen habe.

Schelling behauptete, Theismus sei der Glaube, daß wir, vermöge unseres freien Willens, auch in einem freien und unmittelbaren Bezug zu Gott stehen, daß dieser Wille eine von jenem persönlichen Wesen als solchem unabhängige Wurzel habe, kraft deren er zu beidem fähig sei, sich in Liebe ihm zu- oder in Verschlossenheit von ihm abzuwenden. Jacobi behauptete, Theismus sei der Glaube, daß die Freiheit des menschlichen Willens bloß in einer unbegreiflichen Kraft zum Guten bestehe, nimmermehr aber in der unseligen Fähigkeit, das Böse wie das Gute zu wollen, daß der Mensch vielmehr bloß, inwiefern diese unselige Fähigkeit ihm beiwohne, unfrei sei.

Schelling behauptete, Theismus sei der Glaube, daß eine künftige nähere Vereinigung möglich sei mit dem Gott, den wir hier nicht sehen, dem persönlichen, und ebenso eine weitere Entfernung von ihm, und daß eine Scheidung der Guten und Bösen erfolgen werde, welches ohne eine eigentliche Geisterwelt schlechterdings undenkbar sei. Jacobi behauptete, Theismus sei der Glaube, daß die Natur der Inbegriff alles Endlichen sei, und daß Alles, was ist, außer Gott, der Natur angehöre und nur im Zusammenhang mit ihr bestehen könne. (Schelling's Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen. S. 131—34.)

Und so glich dieser seltsame und in der Geschichte der Wissenschaft immer merkwürdig bleibende Streit der Tollkühnheit zweier philosophischen Athleten, welche wetten, wer von ihnen das stärkste und mörderischeste Gift aus der Apotheke der Dogmatik zu sich zu nehmen fähig sei, ohne auf der Stelle zu erliegen. Der unausbleibliche Ruin beider war die Folge.

Hätte Schelling seinem Zeitalter gegenüber den Freimuth und die Offenheit gehabt, sich geradezu für einen Pantheisten zu erklären, so hätte er sich diese giftigen theologischen Händel um einen mythologischen Begriff, welche weder ihm noch seinem Gegner große Ehre gebracht haben, ersparen können. Jedoch hat dieser Streit besonders das Gute gehabt, auf den Unterschied des modernen oder Jacobischen Theismus vom scholastischen oder mittelalterlichen aufmerksam zu machen, indem der transscendente Pantheismus Schelling's sich in fast allen Stücken der scholastischen Orthodoxie des Mittelalters verwandter zeigte, als der Theismus Jacobi's. Die Gemüther jener Zeit waren in Masse für den transscendenten Pantheismus ohne Hülle und Schleier noch nicht vorbereitet. Einzelne frühere Ausnahmen, wie Lessing, Her-

der, Göthe, Schiller, bilden eben nur Ausnahmen. Aber sobald dem menschlichen Geiste auch in Masse zu einem höheren Ziele zu kommen gesetzt ist, weiß er sich instinktartig die richtigen Mittel zu erspüren. So auch hier auf dem kürzesten und sichersten Wege. Er übersetzte sich flink den schwierigen transscendenten Pantheismus in den leichter zu fassenden immanenten, und überwand so das zähe alte Gift (den Theismus) durch ein heftigeres neues Gift (den Atheismus), damit der gesunden Speise (dem Pantheismus) endlich ihr Raum bereitet würde. Schwer und gewaltsam, aber sicher sind die Wege des organisirenden Geistes.

Was aber den Gegensatz des transscendenten Pantheismus vom immanenten betrifft, so wird dieser von Willm sehr gut in folgenden Worten gezeichnet (Hist. de la philos. Allem. depuis Kant Tom III. pag. 377):

„Sans doute, il y a une grande différence entre le système, qui identifie tout avec Dieu et qui divinise la matière, et un système, qui soutient l'immanence de Dieu en toutes choses, qui montre partout la présence de Dieu. Le premier fait Dieu de tout, matérialise et rebaisse Dieu: c'est le panthéisme matériel. Le second ne veut voir en tout que Dieu, idéalise la matière, et glorifie Dieu aux dépens de la réalité, qui vient de Dieu: c'est le panthéisme de Schelling."

Unter den eigentlichen Naturphilosophen sind es Eschenmaier, Steffens und Schubert, welche den Standpunkt des transscendenten Pantheismus auf die geflissentlichste und nachdrücklichste Weise immer vertreten haben, während sich bei Oken, Carus u. a. die Naturphilosophie mehr zum Standpunkte der Immanenz geneigt hat. Gegen die letzteren, so wie gegen die immanente Fraktion der Hegelschen Schule, möge hier Beispiels halber Eschenmaiern das Wort vergönnt sein (Grundriß der Naturphilosophie, 1832. S. 269—301.):

„Nehmen wir die Thatsachen der Schöpfung, wie sie uns vorliegen, so finden wir in der physischen Ordnung ein System der Nothwendigkeit, und in der moralischen ein System der Freiheit. Beide aber würden sich nie zusammen finden, wäre eine organische Ordnung nicht, welche sie vermittelte. Letztere ist das System des Lebens."

„Nie kann aber ein Gesetz oder eine Idee zu oberst stehen, weil wir zu jedem Gesetz und zu jeder Idee einen freien Geist nöthig ha-

ben, der sie gibt. Der Mensch nur, als erschaffenes Wesen, findet Gesetz und Idee in seiner Einrichtung vorräthig, um danach zu handeln. Im Unerschaffenen ist es gerade umgekehrt, da geht die unbedingte Wahl und Machtvollkommenheit allen Gesetzen und Ideen vorher."

„Ist denn der Schöpfer, der Alles erschuf, selbst in den Cirkel der erschaffenen Werke verflochten? Wer hat denn das Gesetz der Evolution gegeben, oder gibt es ein Gesetz an sich ohne den freien Willen eines Gesetzgebers? Kann in einem Allbewußtsein noch eine Evolution gedacht werden? Sind das Besondere und Einzelne nicht vielmehr Beschränkungen und Trübungen des Allbewußtseins? Kann die Idee sich klarer werden, wenn sie in Reflexe zerfällt? Kann die Einheit etwas gewinnen, wenn sie in Brüche zersplittert wird? Muß Gott von der Pike auf dienen, um Meister zu werden?"

Schleiermacher (1768—1834).

Schleiermacher hat das Verdienst, die Fichtische Anschauungsweise in's tiefste Herz der evangelischen Theologie hineingepflanzt zu haben. Weil alle Theologie wesentlich die lebensinnige Gefühlsauffassung der höchsten Wahrheiten in sich schließt, so war hierdurch bei Schleiermacher eine zwiefache Behandlung des Themas vom höchsten Gut bedingt, eine philosophische von Seiten der reinen Speculation und eine dogmatische von der Gefühlsseite. So sehen wir Schleiermacher den Fichtischen Standpunkt des reinen Gedankens mit dem Jacobischen des Gefühls und der Ahnung in religiösen Dingen auf höchst geistvolle Weise vereinigen, ohne daß einer unter dem andern Abbruch zu leiden hätte. Sie können sich bei Schleiermacher nämlich darum nicht verwirren, weil sie einander in der Beweisführung gar nicht berühren, sondern nur dadurch, daß sie in den Resultaten völlig stimmen, einander gegenseitig beglaubigen. Auch Schleiermacher nannte sich noch gleich Schelling einen Theisten, ohne daß von einem eigentlichen Theismus im mythologischen Sinne der alten Dogmatik bei ihm im mindesten mehr die Rede ist. Kommt dieser Ausdruck hier noch vor, so bedeutet er durchaus nicht mehr eine Accommodation an das alte mythologische Wesen, welches in den unendlichen Räumen des Nicht-Ich

(des Himmels) seinen Thron soll aufgeschlagen haben, sondern wird nur noch geschont als ein bloßer Euphemismus, um den Zusammenhang mit früheren dogmatischen Systemen nicht eher gewaltsam zu zerschneiden, als äußerliche Rücksichten solchen offenen Bruch wünschenswerth erscheinen lassen.

Schleiermacher's Weltanschauung ist eine Tochter der Wissenschaftslehre. Alles Sein ist ihm ein Ausfluß des Wissens als der setzenden Thätigkeit. Das Wissen scheidet sich in eine wissende und eine gewußte Sphäre. Das Ineinander aller Gegensätze, aufgefaßt als ein gewußtes, heißt Natur. Das Ineinander aller Gegensätze, aufgefaßt als ein wissendes, heißt Vernunft. Das absolute Wesen in allen Dingen ist denkendes Sein und seiendes Denken, aber es differenzirt sich nach der Seite des Seins zu einem Sein des Denkenden und des Nicht-Denkenden, nach der Seite des Denkens zu einem Denken des Seienden und des Nicht-Seienden. Aus dem Verhältniß des Denkenden zum Nicht-Denkenden im Sein entspringt der organisirende Naturproceß. Aus dem Verhältniß des Seienden zum Nicht-Seienden im Denken entspringt der construirende Denkproceß. Die Identität des Realen und Idealen wird bei allem Wissen vorausgesetzt. Denn das Ideale ist die Gesammtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens, das Reale aber ist die Gesammtheit des auf das Denken beziehbaren Seins.

Die absolute Einheit des Seins und Denkens ist vorstellbar als absolutes Subjekt oder absolute Innerlichkeit, aus welcher noch keine Prädikate, keine Mannichfaltigkeit des Erscheinens, keine Gegensätze sich gesondert haben. In dieser Einheit kommt der Gegensatz von Begriff und Gegenstand noch nicht vor. Je mehr aber das Sein in die Erscheinung tritt, desto mehr veräußert oder vernichtigt es sich zur Mannichfaltigkeit des Scheinens, und desto mehr Prädikate treten an ihm hervor. Es wird zum bunten Chaos der Materie. Diese Aeußerlichkeit in ihrem Extrem gedacht ist das Zufällige, im Gegensatz zu dem Nothwendigen als der beharrlichen Abspiegelung der wesenhaften Gegensätze in einander, und zu dem Freien als der in sich selbst begründeten Einheit.

Die Totalität des als Vielheit gesetzten Seins in seiner Zufälligkeit heißt die Welt, dagegen die Einheit des alle Gegensätze in sich aufhebenden absoluten Subjekts die Gottheit. Die Welt ist Vielheit

ohne Einheit, die Gottheit Einheit ohne Vielheit, die Welt ist raumerfüllend und zeiterfüllend, das absolute Subjekt raumlos und zeitlos, die Welt ist die erscheinende und nichtige Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale und alles Sein in sich befassende Negation derselben.

Obgleich wir von Gott einen deutlichen Begriff haben, so läßt sich doch die Anschauung Gottes nie wirklich vollziehen, sondern sein Begriff bleibt immer nur ein indirekter Schematismus, welcher, um lebendig und anschaulich zu werden, einer Ergänzung durch das Gefühl bedarf. Denn das religiöse Gefühl enthält eine Anschauung des Göttlichen, aber nicht auf reine, sondern auf vermischte Art, indem das Bewußtsein Gottes sich darin nicht an sich selbst, sondern an einem anderen Gegenstand, nämlich an den Zuständen unserer individuellen Persönlichkeit ausspricht. Wir wissen im religiösen Gefühl nur von dem Sein Gottes in uns und in den Dingen, aber nicht von ihm an sich oder in seinem Selbstsein. Sowol das Sein der Ideen in uns als Ausflüsse des absoluten Denkens, als das Sein des Gewissens in uns als Ausfluß des absoluten Wollens, ist ein eingeborenes Sein Gottes in uns zu nennen, und wir empfinden daher die Gottheit im religiösen Gefühl dann, wenn wir uns in diesem unserem innersten Wesen von der Quelle alles Seins, mit welcher unser eigenes Sein in seinem Grunde identisch ist, abhängig fühlen. Dieses Abhängigkeitsgefühl wird dadurch gereinigt und isolirt von fremdartigem Beisatz, daß es auf die abstrakten Denkformeln des absoluten Subjekts bezogen wird. Denn diese sind zwar gänzlich unanschaulich, aber auch gänzlich rein und unvermischt. Dasjenige Element des Gefühls, welches zugleich jenen reinen Formeln entspricht, ist die lebendige Repräsentation des transscendenten Grundes in unserm Selbstbewußtsein. Dahingegen kann Gottes Sein an sich kein Gegenstand unseres wirklichen Erkennens sein. Wir haben nur insofern einen Begriff von Gott, als wir Gott in uns haben, als wir selbst Gott sind. Die reinen Kategorieen, wie Absolutes, höchste Einheit, Identität des Idealen und Realen u. s. f., sind nur Schemata ohne Anschaulichkeit und Realität. Der nur erst schematisch construirte Begriff der Gottheit kann in keiner anderen Weise real und anschaulich werden, als indem er einseitig und relativ wird im religiösen Gefühle unserer Abhängigkeit von einem Höheren.

Daher heißt sich seiner selbst in Beziehung auf Gott bewußt sein, so viel als sich schlechthin abhängig fühlen. Im Leben ist das Gefühl hier das erste, welchem die Vorstellung Gottes erst als Reflexion hintennach folgt, und diesem lebendigen Entwicklungsgange hat auch die theologisch-dogmatische Wissenschaft zu folgen, im Gegensatz zur rein-speculativen oder dialektischen Wissenschaft, welche sogleich mit der abstrakten Zerlegung des absoluten Seins in seine Verzweigungen beginnt, demnach ebenfalls mit dem höchsten Wesen anfängt und endigt, ohne sich jedoch mit dem Gange der theologisch-dogmatischen Betrachtungsweise zu vermischen, welche jeden ihrer Sätze als schlechthin unabhängig von jedem analogen Satze des dialektischen Systems construirt. Denn das theologisch-dogmatische Denken geht nicht von abstrakten Begriffen aus, sondern ist eine in Begriffen erfolgende zerlegende Betrachtung der ursprünglichen frommen Gemüthszustände im Sinne des Monotheismus, d. h. im Sinne einer gefühlten unbedingten Abhängigkeit alles Endlichen von einem einzigen Höchsten und Unendlichen.

Wenngleich anzuerkennen ist, daß in den hier angeführten Sätzen aus der Dialektik Schleiermacher's das Princip der Wissenschaftslehre in großer Reinheit und Klarheit aufgefaßt dasteht, so läßt sich doch nicht leugnen, daß das dogmatische Princip eines absoluten Abhängigkeitsgefühls die Reinheit dieser Auffassung wieder trübt durch einen Anflug von Naturalismus. Denn wenn auch einerseits das Gefühl der absoluten Abhängigkeit das Grundgefühl ist, welches dem in die Erscheinung versenkten Ich gegen das absolute Ich zukommt, so ist doch dabei nicht zu vergessen, daß dieses Gefühl nur die eine Seite des Verhältnisses, nämlich die durch die Sünde eingetretene Kluft bezeichnet, mit deren Vergrößerung daher dieses Gefühl nothwendig wächst. Wäre das Abhängigkeitsgefühl die einzige religiöse Wurzel in der Empfindung, so müßte mit der ethischen Erhebung des Individuums dasselbe zunehmen, mit dem ethischen Fall abnehmen, welches wider die Erfahrung ist. Vielmehr bricht, je höher das Individuum an ethischer Vollendung steigt, desto mehr die Energie des absoluten Ich in ihm selbst hervor, und es fühlt sich in dem Maaße unabhängiger, ungebundener und centraler, als es durch Selbstüberwindung und Selbstaufopferung die Gottheit in sich selbst hervorgekehrt und folglich nicht mehr bloß hinter sich oder über sich besitzt. Es tönt in dieser Er-

höhung des Abhängigkeitsgefühls über das ebenso stark berechtigte Befreiungsgefühl noch immer etwas nach von der naturalistischen Darstellungsmanier aus den berühmten Reden über die Religion, wonach die Religion als eine Offenbarung des Lebens des Universums, als ein Handeln des Ganzen aufs Einzelne und im Einzelnen bestimmt wurde. Im Begriff des Ganzen oder des Universums tritt nämlich das Absolute, obgleich damit das reine Subjekt gemeint sein mag, doch immer in Gestalt eines Collektivums vor die Einbildungskraft, und dieselbe bekommt keinen Anstoß, der sie über das Verhältniß des Ineinander als eines Aufgenommenseins des Einzelnen im Ganzen und einer Abhängigkeit vom Ganzen hinaustriebe. Das beiweitem wichtigere, weil den eigentlichen Thatbestand einzig und allein erschöpfende Verhältniß des Statteinander als einer Enthüllung des Princips vom absoluten Ich in einer ethischen Selbstvernichtung des erscheinenden Ich tritt in den Hintergrund.

Auch die Ethik Schleiermacher's ringt zwar zur Fichtischen Höhe empor, steht aber nicht völlig auf ihr. Denn die Selbstbefreiung des Ich und die unbedingte Herabsetzung der Natur unter die Vernunft, welche bei Fichte das ethische Princip bildet, wird durch Schleiermacher zu der milderen Anforderung eines Naturwerdens der Vernunft, eines Hineinlebens der Vernunft als des Allgemeinen und Unendlichen in die Natur als das Besondere und Endliche herabgestimmt. Jedes Einssein bestimmter Seiten der Vernunft und Natur heißt ein Gut. Die verschiedenen Arten, wie die Vernunft der Natur als Kraft einwohnt, heißen Tugenden. Das Allgemeine, welches durch die besondere Thätigkeit verwirklicht wird, ist das ethische Gesetz oder die Pflicht. So ist die Ethik theils Güterlehre, theils Tugendlehre, theils Pflichtenlehre. Ehe die Vernunft in der Natur als Tugend in der Form der Persönlichkeit oder des befreiten Willens wirkt, wirkt sie darin schon als Naturkraft, organisirende Thätigkeit. Auch die sittliche Thätigkeit läßt sich theils als eine organisirende oder schaffende und bildende, theils als eine bloß symbolisirende oder darstellende fassen. Jedes Individuum soll daher zugleich Organ und Symbol der Vernunft sein. Die Verbindung von Vernunft und Trieb ist Wille. Indem die Vernunft in den organischen Proceß eingeht, organisirend wirkt, ist sie Seele. Das Seelewerdenwollen der Vernunft ist die Liebe, als die tugendhafte Gesinnung, welche sich im darstellenden

Handeln zu erkennen gibt. Die organisirende Thätigkeit oder das Bilden individueller Gemeinschaften ist daher Liebespflicht, sowie das Bilden universeller Gemeinschaften den Namen der Rechtspflicht verdient. Die individuellste Gemeinschaft ist die mit der Unauflöslichkeit gesetzte Einheit der Geschlechtsgemeinschaft, die Ehe. Die Masse der Familien in ihrer Verbindung unter sich ist das Volk, zu einer Natureinheit verbunden die Horde. Der Staat verhält sich zur Horde wie Bewußtes zu Unbewußtem. Das sittliche Zusammensein der Einzelnen im Verkehr und Erwerb ist das Recht. Das sittliche Verhältniß der Einzelnen unter einander in der Gemeinschaft des ausgesprochenen Denkens ist die gegenseitige Abhängigkeit des Lehrens und Lernens in den Schulen. Die sittliche Gemeinschaft der Gelehrten ist die Akademie. Das sittliche Verhältniß der Einzelnen in der Geschiedenheit ihres religiösen Gefühls, oder das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und der Zusammengehörigkeit dieses Gefühls ist das der Offenbarung oder der Kirche. Die religiöse Gemeinschaft oder Kirche strebt ebenso, wie die völlig freie Geselligkeit im Umgange, über alle Schranken einer Nationaleinheit hinaus. Die Kirche hat zugleich die Aufgabe, Hüterin der höchsten Kunstschätze zu sein, an denen sich das Gefühl eines jeden reinige und bilde.

Dialektik, herausgeg. von Jonas, im zweiten Bande des Nachlasses. Berlin 1839.

Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgeg. von Schweizer, im dritten Bande des Nachlasses.

Grundriß der philos. Ethik, herausgeg. von Twesten. Berlin 1841.

Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803. Neue Auflage. 1834.

Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evang. Kirche. Zwei Bände. Berlin 1821—23.

Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. Fünfte Auflage. 1843.

Monologen. Berlin 1800. Vierte Auflage. 1829.

In verwandten Ideenkreisen mit Schleiermacher verkehren:

Solger (1780—1819): Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berlin 1815. Philos. Gespräche. Berlin 1817. Vorles. über Aesthetik, herausgeg. von Heyse. Leipzig 1829. Nachgelassene

Schriften und Briefwechsel. herausgeg. von Tieck und Raumer. Zwei Bände. Leipzig 1826.

Daub († 1837): Theologumena, 1806. Judas Ischarioth, oder über das Böse im Verhälniß zum Guten, 1816 ff. Die dogmatische Philosophie jetziger Zeit, 1833. Vorles. über die philos. Anthropologie, 1838. Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit. Altona 1834.

Twesten: Die Logik, insbesondere die Analytik. Schleswig 1825.

Ullmann: Das Wesen des Christenthums. Dritte Aufl. Hamburg 1849.

Rich. Rothe: Theologische Ethik. Drei Bände. 1848.

Franz v. Baader (1765—1841).

Franz v. Baader gehört zu den bedeutenden Geistern, bei denen ein etwas längeres Verweilen wol am Orte ist. Er war kein systematischer Philosoph, sondern ein noch mehr aus Durst nach wahrem Glauben, als nach klarem Wissen an die Philosophie herangetriebener Religiöser. Er glich in diesem Punkte Jacobi'n, den er aber an speculativer Entschlossenheit und Auffassungsgabe für den Idealismus der Wissenschaftslehre einerseits, andererseits an Kühnheit der religiösen Conception übertraf. In letzterer Beziehung ähnelte er mehr dem ahnungsvollen, mystischen und barocken Hamann, bei welchem man jedoch Baader's philosophische Tiefe vermißt. Baader stand ebenso fest auf dem Glaubensstandpunkte der katholischen Kirche, als es ihm mit einem Eindringen in die Tiefen der Wissenschaftslehre völliger Ernst war. Uebrigens war Baader nicht strenger Papist, sondern wollte eine Neugestaltung der christlichen Kirche nach dem Princip der Weltcorporation und Communalverfassung ohne Autokratie irgend eines Kirchenvorsteheramts, und mit Verwerfung sowol des papistischen als des protestantischen Standpunkts. Dagegen wurde von ihm an der Aristokratie eines über die ganze Welt verbreiteten und die Nationen unter einander verbindenden Priesterthums im streng katholischen Sinne fortwährend festgehalten (Baader's kleine Schriften, von Hoffmann. 1847. S. 303—6.).

Die Baaderschen Schriften machen einen sehr gemischten Eindruck. Einestheils ist in ihnen die Tiefe der Fichtischen Speculation als vor-

handen anzuerkennen, anderentheils ist dieser lautere Born durch ein Vermischen seiner Wasser mit dem Erdpech eines mittelalterlichen Theismus, wodurch er der katholischen Hierarchie mundgerecht werden sollte, so getrübt, daß die jungfräuliche (Fichtische) und die monstrosische (scholastische) Geburt des Gedankens hier beständig im unentschiedenen Ringen mit einander stehen. Die Wissenschaftslehre hat den Beweis geführt, daß die Gottheit das absolute Ich selbst ist, welches daher dem relativen und endlichen Ich niemals als ein Du, sondern immer nur als eine Erweiterung und Befreiung seiner selbst (z. B. als ein Ich = Du in der Liebe u. s. f.) erscheinen kann. Dem Theismus der alten Dogmatik ist hingegen die Gottheit ein Ich für sich, gegenüber unserem Ich, eine zweite Person, die wir mit Du anreden und in den Ort des Nicht-Ich oder peripherischen Unendlichen (in den Himmel) versetzen. Diese beiden entgegengesetzten Vorstellungsweisen vertragen sich nicht mit einander, und wer es, wie Baader, unternimmt, sie mit einander in Einklang zu setzen, der wird zwar den Heiland als die erlösende und befreiende Macht des absoluten Ich im eigenen Inneren ergreifen, aber ihn auch hier wieder zu einer zweiten Person oder einem Du umdichten, welches erst als Mittler zwischen dem absoluten Ich im Himmel und dem verendlichten Ich auf Erden in die Mitte treten müsse, damit der als unterbrochen fingirte Zusammenhang zwischen dem absoluten und relativen Ich wieder hergestellt werde. Hierdurch entsteht einestheils dies helldunkle und geheimnißreiche Wesen, welches zwar wol Strahlen und Blitze, aber nicht das stille Licht der reinen Idee scheinen lässet, anderentheils aber auch ein eigenthümliches unruhiges Ringen der Gedanken, welches von den gefühlten Widersprüchen hinweg nach höherer Erleuchtung trachtet, und uns, indem es vorübergehend und blitzartig den höchsten Inhalt enthüllt, zu einer eigenthümlichen Hochachtung gegen einen solchen mit Gott Ringenden zwingt, welche das direkte Gegentheil von derjenigen Empfindung ist, welche der prahlerische Theismus Jacobi's in uns erweckt. Denn Jacobi bestand nur allein darum auf einem nachdrücklichen Du im Verhältniß der Creatur zum Schöpfer, weil er den Grundgedanken der Wissenschaftslehre, von welchem Baader sich in hohem Grade erfüllt zeigt, gar nicht gefaßt hatte.

Baader ringt nur darum mit der Wahrheit, weil er sich von den Fesseln des römischen Kirchenglaubens nicht zu befreien weiß. Aber

sein Philosophiren bekommt dadurch große Aehnlichkeit mit früheren ringenden Geistern, wie Bruno und Jakob Böhme, bei denen das Ringen den entgegengesetzten Grund hatte, indem dieselben sich wol bereit genug zur vollen Opposition gegen den kirchlichen Theismus ihrer Zeit zeigten (Bruno gegen den katholischen, wie Jakob Böhme gegen den protestantischen), aber die Wissenschaftslehre, welche bereits in ihnen gohr, aus sich zu produciren noch keine Kraft hatten. Baader selbst hat diese seine große Verwandtschaft mit Jakob Böhme lebhaft gefühlt, und eine nicht geringe Arbeit auf die Erläuterung der dunkeln Schriften dieses erleuchteten Verkündigers der Morgenröthe des anbrechenden Tages der Wissenschaftslehre (der über Berg und Thal blühenden Lilie oder Jungfrau der Weisheit) verwandt.

Eine noch größere Bedeutung, als durch sich selbst, hat die Baadersche Philosophie in ihrer Stellung nach außen bekommen. Durch sie sind die Ideen der Wissenschaftslehre, und zwar nicht erst im Durchgang durch Schellingsche oder Hegelsche Anwendung, sondern frisch von der Quelle geschöpft, aber accommodirt an die sanctionirten Dogmen der römischen Hierarchie, in den Bereich der katholischen Kirche übergetreten, wo sie in dieser Gestalt bereits ein viel schärferes Ferment bilden, als vermöge der Verwendung Kantischer Philosophie in den Nutzen des Katholicismus durch Hermes hineingetragen werden konnte.

Der Unterschied des Baaderschen Systems von der Wissenschaftslehre besteht hauptsächlich darin, daß Fichte vom theocentrischen Standpunkte aus als dem Standpunkte des absoluten Ich, Baader vom anthropocentrischen Standpunkte aus als dem Standpunkte des gesunkenen Menschen construirt. Wenngleich beide Constructionsweisen im Wesentlichen ihres Inhalts mit einander übereinkommen, so gibt doch die letztere weit eher der irrthümlichen Vorstellungsweise Raum, sich das Eindringen der erlösenden Potenz im Menschen nicht als eine Befreiung und Auflichtung seines eigenen Ich, sondern als eine Subordination und Hingabe des Ich an eine über dem Ich stehende und am Orte des Nicht-Ich (im Himmel) befindliche Hierarchie zu denken, ähnlich der Hingabe der suscipirten Speise an den essenden Organismus, oder der Aufopferung des beschränkten Unterthanenverstandes unter die von Gottes Gnaden aus dem Nicht-Ich (dem Himmel) verliehene tiefere Weisheit eines unnahbaren Monarchen.

Die Wissenschaftslehre gibt einen unmittelbaren Einblick in das Wesen Gottes als des absoluten Ich, die Baadersche Theologie erlaubt nur einen mittelbaren, durch Analogie und Uebertragung. Die Wissenschaftslehre wird als ein immanentes Eigenthum der Vernunft, als apriorische Selbsterkenntniß im Ich, d. h. in Gott selbst aufgewiesen und ergriffen, als die Selbsterkenntniß des inwendigen Menschen nach seiner apriorischen oder ewigen Natur. Nach Baader wird, was der Mensch nach der Theorie der Wissenschaftslehre in seinem Selbstbewußtsein findet und entdeckt, erst noch auf die Gottheit als ein jenseitiges Ich übertragen, als ob der Mensch nicht dieses absolute Ich implicite selbst wäre. So wird aus dem Statteinander der Weltordnungen bei Fichte hier ein monstrosisches Uebereinander. Denn bei Fichte ist das gesunkene Ich dem absoluten Ich substituirt, bei Baader hingegen subordinirt. Zwar besteht der aufsteigende Weltproceß bei Baader darin, daß das Individuum sich selbst (das gesunkene Ich) durch eine Zurückgeburt in die Urwelt zu sich selbst (dem absoluten Ich) umwandle, aber diese Umwandlung oder Wiedergeburt, welche im Sinne des Fichtischen Gedankenganges nichts weiter als eine Enthüllung sein kann, ist bei Baader eine Subordination und Unterwerfung.

Zur Verdeutlichung des Gesagten folge hier eine Reihe von Sätzen aus der Baaderschen speculativen Dogmatik.

Der Mensch ist Bild oder Repräsentant Gottes in der Welt, seine ursprüngliche Bestimmung, die Welt und Gott zu vermitteln. Gott nahm am siebenten Tage, nach der Schöpfung des Menschen, seinen Sitz (seine Ruhe) in seinen Werken. Um Gott in seiner Totalität zu fassen, war das weite Universum zu eng, und hierzu nur der Mensch fähig. Wenn nun der Mensch Bild Gottes ist, so wird er letzteren in seinen intellectuellen Hervorbringungen nachbilden.

Das Selbstbewußtsein des Geistes ist dessen Sein selber (ipsissima res) und nicht etwa ein modus oder Eigenschaft eines anderen oder eines Dinges an sich. Das reale Sein des Geistes ist Wissen. Diese Erkenntniß zur völligen Klarheit gebracht zu haben, ist Fichte's Verdienst. Der Geburt des Selbstbewußtseins liegen drei Momente oder Akte zum Grunde. Indem ich nämlich 1) mich selbst fasse, entsteht mir 2) ein gefaßtes, in welchem ich 3) ausgehend mich aufschließe und in eine 4) zweite Fassung oder Begriff einführe. Dieses Selbstbewußtsein oder Kreisen des Geistes ist keine successive Geburt, sondern mit

einem Schlage zugleich fertig. Das vierte Moment als der Gedanke verhält sich zu den ihn ausführenden aktiven Momenten als ihr Recipiens, weshalb überall in der Natur der Quaternar sich in einen aktiven Ternar und ein Recipiens scheidet.

Das Sein in der Zeit ist für die nicht für die Zeit entstandene Creatur der unvollendete, ihrem Begriffe nicht entsprechende Zustand. Die endliche Creatur, indem sie zeitfrei oder vollendet wird, wird zwar nicht zum unendlichen Gott selber, wol aber göttlich, d. h. an seiner Vollendung suo modo theilhaft. Was in sich vollendet ist (sibi sufficiens), sucht nichts weiter, als nur in und für sich zu bleiben, und eine solche Creatur bleibt in und für sich, indem sie sich mittheilt und in der Freude und Seligkeit ihrer Vollendung frei ausbreitet, was sie in der Unvollendung nicht konnte. Eine solche Creatur tritt hiermit in die Gegenwart (das Ist oder Sein), und Bewegung und Ruhe treten in ihr aus ihrer Abstraktheit in die Conkretheit. Motus extra locum turbidus, intra locum (natalem) placidus. Das Streben nach Genuß ist das Streben nach dieser Ergänzung oder Vollendung des Seins oder nach der Befreiung von der Unruhe der Unvollendetheit desselben. Es fallen darum die Begriffe von Vollendetheit, Gegenwart, Ewigkeit, Zeitfreiheit und Seligkeit zusammen. Sein Wahrnehmen der Zeit beweiset dem Menschen, daß er in ihr nicht in seiner heimatlichen Region, sondern in der Fremde (im Elende) sich befindet.

So wie der vom Menschen ausgegangene, dem Werk eingebildete Gedanke (Idea) den Bezug, in welchem das Werk des Menschen mit ihm steht, vermittelt, so ist es die ungeschaffene, der Creatur eingesprochene und ihr inwohnende Idea, welche jene mit Gott im effectiven Rapport erhält, sowie sie selbst die Mitte (das Centrum) in der intelligenten Creatur ist, und ihre nichtintelligente Natur mit ihr vermittelt. Das die Seele und den Leib vermittelnde und ihre Zwietracht aufhebende Princip im Menschen ist die Idea oder der Lichtgeist. Dieser als das die Creatur mit dem Schöpfer Vermittelnde in ihm steht als solches über den zu Vermittelnden, aber als Organ, Minister oder Gehülfe Gottes (Chochmah im Buch der Weisheit) unter Gott. Diese Superiorität und Unvermischbarkeit der Idea mit der Creatur haben die Mystiker als Jungfräulichkeit bezeichnet.

Das Zugleichsein des Vielseins oder Unterschiedenseins der Personen und ihres Einsseins in Gott ist nur dadurch möglich, daß diese

Doppelheit in zwei Regionen oder Sphären vertheilt und geschieden sich befindet, und zwar so, daß die Region, in welcher sie eins sind, über jener steht, in welcher sie viele und geschieden sind, letztere Region in sich befassend und durchdringend. Jede Union als harmonische und freie Coordination ist in einer gemeinschaftlichen Subordination gegründet, monarchisch oder hierarchisch. Die Glieder oder Eigenschaften sind nach oben oder innen subjicirt und hierdurch Eines, gehen aber nach unten oder außen in eine gemeinschaftliche Stätte (Region) ihres Wirkens, in Einen Leib zusammen. Das gemeinschaftliche Subjicirtsein dieses Leibes ist die Bedingniß der freien Coordination der Glieder und Eigenschaften des Lebens, welche nur dienend zu herrschen, nur herrschend zu dienen vermögen. Indem diese Eigenschaften im Normalzustande des Lebens in ihrer Coordination ununterbrochen in Eintracht und Liebe virtuell in einander ein- und übergehen, und jede alle übrigen affirmirt und so von allen anderen affirmirt wird, d. h. indem sie von der höheren Einheit als uniens ununterbrochen sich in einander einführen und aufheben lassen, erneuert sich diese Einheit virtuell ebenso beständig in ihnen, als sie sich beständig in ihrer Gesondertheit erneuern, in und aus ihrem gemeinschaftlichen Leibe, in welchen sie wirkend ausgehen. Dies läßt sich auf die Individuen Einer Communion oder Eines Reiches (Region) anwenden, deren freie Gemeinschaft oder Coordination nur durch jene doppelte Subjektion (Ein Geist und Ein Leib) besteht. Filius in matre est, si pater in filio. Non est filius in matre, si pater non in filio. D. h. der Sohn beherrscht die Mutter (den Leib) nur, insofern er sich vom Vater beherrschen läßt.

Nur was durch Theilhaftwerden der Monas in sich Eins und selbst ganz geworden ist, vermag sich frei zu expandiren und auszusprechen, wogegen jedes in sich Entzweite verstummt und der Resistenz der nichtsprechenden Aktion anheimfällt. Eine solche Creatur hört darum nicht auf lebendig zu sein, aber dieses Leben läßt sich nur als ein krankes und widernatürliches anschauen, nicht als eine ruhige, erfüllende Bewegung, sondern als eine unruhige, verzehrende. Motus extra locum turbidus. Des eigentlichen Lebenselements und Aliments aus Gott entbehrend und dieses seinem eigenen Naturgrund entziehend, geht in diesem die unbefriedigbare Sehnsucht nach Erfüllung auf, und die Vertrocknung dieses Naturgrundes bringt ihn zur Entzündung, als

das Feuer, das nie erlischt, der Wurm, der nie stirbt, das Geburtsrad, das nicht mehr zum Stillstand gebracht (nicht mehr in der Tiefe und in der Verborgenheit als dienend gehalten) werden kann.

Die Restauration des dem Verderbniß heimgefallenen Organs ist nur durch eine Emanation des Centrums oder Princips möglich, welches sich hiermit frei zum Organ herabsetzt, ohne daß es aufhört Princip zu sein. Wogegen das Streben des Organs, sich als Princip zu setzen und zu selbem zu erheben, nothwendig eine Depression dieses Organs unter seine Stelle veranlaßt. Auf die eine wie auf die andere Weise hat die Creatur ihren Charakter im ferneren Lebenslauf unwiederbringlich bestimmt; es geht keine andere Wahl von außen über sie, als ihre eigene innere, und nach dem genitus, den der genitor in sich setzte, wird dieser geschieden und gerichtet, d. h. er wird in jene Region gesetzt, aus welcher er seinen genitus schöpfte; die Creatur, ihren Charakter entscheidend, entscheidet sich auch ihres Lebens Region selber. Indem aber das creatürliche Ich seinen eigenen Willen zum absoluten zu erheben strebt, verleugnet es zugleich sein Princip als solches und lügt sich selbst als Princip an, und so wie wir das seiner göttlichen Idee entsprechende Ich als ewiges und unvergängliches erkannten, als in sich vollendetes, befriedigtes und seliges, weil zu seiner wahrhaften Selbstheit gelangtes, so muß das außer der Einheit mit Gott sich zu halten strebende, dem Bunde göttlichen Lebens sich verschließende Ich den Charakter absoluter Leerheit und aktuoser Nichtigkeit in sich tragen, weil dem unwahren Sein und Wissen ein destruktives Thun entspricht, und die reale Individualität vermag hier nicht zur Wirklichkeit zu kommen, so wenig als ihr Gegentheil, die schlechte Subjektivität, ihr tantalisches Streben an jener Statt zu verwirklichen und sich realen Inhalt zu geben vermag.

Durch und aus dem Willen ist diese Welt gemacht, und alles hat seine Fortpflanzung im Willen. Die schaffende und bildende Macht ist nur im Willen, im Verlangen und in der Begierde. Die positive Begierde sucht sich dem Begehrten zu subjiciren, die negative strebt dieses sich zu subjiciren, so daß ich, ein anderes A positiv begehrend, mich ihm dienend zu seinem Manifestationsorgan und Werkzeug (Leib) lasse, selbes aber negativ begehrend mir zu meiner Manifestation zu subjiciren strebe, seine selbsteigene Manifestation aufhebend und es entleibend. Im Hunger nach dem irdischen Princip habe ich mich selber

irdisch (monstrosisch) gemacht, und nur im Hunger nach dem Himmlischen werde ich wieder himmlisch geboren, denn nur die Liebe hat in ihrer Wurzel die Macht, sich dem Geliebten gleich zu formen.

Sollte die Himmlischwerdbarkeit im Menschen a potentia ad actum gebracht und fixirt werden, so mußte seine Irdischwerdbarkeit sowol, als seine Höllischwerdbarkeit radikal in ihm getilgt werden, und wie die centrifugale Tendenz (die spiritualistische Hoffahrt) als überwunden und verwandelt das eine Element der himmlischen Liebe, nämlich die Erhabenheit, geben sollte, so sollte die dem Centrum entsinkende Tendenz (die materialistische Niederträchtigkeit) in ihrer Verwandlung der Liebe zweites Element, die Demuth, geben, und beide in dieser Union die göttliche Androgyne manifestiren.

Der formale Wille, in die Versuchung eingeführt, gibt sich einen Inhalt, bestimmt und entscheidet seinen Charakter oder seine Natur durch diese Selbsterfüllung. Diese ist eine wahre Eingeburt (genesis), und wir unterscheiden jenen formalen Willen als genitor von diesem ihm einerzeugten als genitus. Der in einen nichtguten Grund sich eingeführt habende Wille hat sich hiermit eine Macht, eine treibende Wurzel einerzeugt, und er vermag nun als ein böse seiender Baum keine andere als böse Früchte zu bringen. Die göttliche Idea ist für ihn unempfindlich, stumm, wirkungslos, nicht mehr als Lust ihn attrahirend geworden. Wie sich das Lebendige durch Thun und Wirken aus seinem gefaßten Lebensgrunde in diesem confirmirt (la force se nourrit par l'action), so entwird es diesem seinem Grunde (oder Region) oder stirbt ihm ab durch Einhalten jenes Wirkens, in welchem Sinn man die Lehre der Religion vom Tödten des alten Adams zu deuten hat. Der Mensch, indem er seinem gefaßten nicht guten Grund entsinkt, findet in seinem hiermit in das erste formale Moment zurückgegangenen Willen den in ihm verborgenen guten Grund nicht verblichen, sondern faßlich, indem ihm ein demselben entsprechendes und seine Conjunktion mit ihm durch den Menschen suchendes Agens von außen hülfreich entgegentritt, eine Conjunktion eines inneren Lichts und einer äußeren Sonne, welche alles Wachsthum bedingt, und ohne deren Verständniß man weder das Geheimniß des zeitlichen, noch jenes des ewigen Lebens versteht. Durch diese seine Befreiung vermag der Mensch sich frei seinem das Gute (den Sohn) ewig in sich zeugenden Urwillen (dem Vater) wieder einzugeben, und diesen ewigen theo-

gonischen Proceß in sich zu wiederholen. Der alterzeugte Grund (der alte Adam) kann nur in demselben Verhältnisse getilgt werden, in welchem der neue einerzeugt wird, und hiermit geschieht der göttlichen Gerechtigkeit (Nemesis) Genüge, indem die Creatur als Vater (der formale Wille der Creatur) es ist, durch welchen der Sohn (im Sinne des ihm eingezeugten nichtguten Grundes) getödtet und geopfert wird.

Wenn die geschaffene Intelligenz durch ihre Vollendung die nichtintelligente Natur suo modo ihrer Elevation und Union theilhaft macht oder dieselbe verklärt, so wird dieselbe durch ihre Abkehrung von der absoluten Monas oder durch ihre Entzweiung mit letzterer, an ihrer Depression und Desunion die ihr zugewiesene nichtintelligente Natur theilhaft machen, und der Verklärung, dem Licht- und Leichtwerden dieser Natur im ersten Falle wird hier im Gegentheil das Finster- und Schwerwerden derselben entsprechen. Sollten wir nun in dieser dem Menschen ursprünglich als Erbe zugewiesenen Natur ein Verderbniß und eine Reaktion gewahren, welche ihm (dem Menschen) nicht Schuld gegeben werden könnten, indem er selbe in dieser bereits vorfand, so könnte ein solches Verderbniß gleichfalls nur intelligenten Wesen zugeschrieben werden, welche vor dem Menschen im Besitz dieser Natur waren. Der Mensch betrat gleichsam le lendemain d'une bataille diese Welt, und zwar mit dem Beruf der Restauration und Ausgleichung dieses zerrütteten, in sich zusammengestürzten und durch die Schöpfungsanstalt, mit welcher Moses beginnt, nur erst äußerlich (gleichsam polizeilich) wieder zu Bestande gebrachten intelligenten und nichtintelligenten Universums.

Es gibt drei Weltepochen als drei Stufen der creatürlichen Manifestation Gottes, bei deren jeder Gott sich tiefer in sich zu einer neuen Emanation faßt, — tiefer zur Emanation des Menschen, als zur Schaffung des ersten intelligenten und nichtintelligenten Universums, am tiefsten bei der dritten Emanation seiner Liebe (Jesus) auf Veranlassung des Abfalls des Menschen, von welchem man folglich sagen kann, daß er Gott zu Herzen gegangen ist. Wie das Reich des Menschen nur auf den Trümmern eines vor ihm bestandenen Reiches sich erhob, so mußte Gottes Reich auf den Trümmern des Reichs des Menschen sich erheben.

Vorlesungen über speculative Dogmatik. Stuttgart u. Tübingen 1828.

Ueber die Thunlichkeit und Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholicismus von der römischen Diktatur. Nürnberg 1839.

Kleine Schriften, herausgeg. von Hoffmann. Würzburg 1847.

Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik. München 1831.

Vom Segen und Fluche der Creaturen. 1826.

Fermenta cognitionis. Berlin 1822—23.

Die Vierzahl des Lebens. Berlin 1819.

Der Blitz als Vater des Lichts. 1815.

Ueber Sinn und Zweck der Verkörperung. 1809.

Ueber das pythagoräische Quadrat. Tübingen 1799.

Sämmtliche Werke. Elfter Band. Herausgeg. von v. Schaden. Leipzig 1850. Tagebücher von 1786—1793.

In einem ähnlichen Ideengange, wie Baader, bewegen sich:

W. A. Günther: Vorschule zur speculat. Theol. Wien 1829. Der letzte Symboliker. Wien 1834. Janusköpfe für Philos. und Theologie, 1834. Thomas a Scrupulis, zur Transfiguration des Persönlichkeits-Pantheism neuester Zeit. Wien 1835. Euristheus und Herakles, metalogische Kritiken und Meditat. Wien 1843.

Fr. Hoffmann: Vorhalle zur speculat. Lehre Franz Baaders. Aschaffenburg 1836. Speculat. Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, 1835. Zur kathol. Theologie und Philosophie, 1837.

E. v. Schaden: System der positiven Logik. Erlangen 1841. Ueber den Begriff der Kirche, 1841. Vorlesf. über akadem. Leben und Studium. Marburg 1845. Theodicee, 1842. Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheist. Standpunkts. Erlangen 1848. Ueber die Hauptfrage der Psychologie, 1850.

Leop. Schmid: Der Geist des Katholicism, oder Grundlegung der christl. Irenik in vier Büchern. Gießen 1848—50.

Vinzenz Gioberti: Grundzüge eines Systems der Ethik. Aus dem Ital. von K. Sudhoff. Mainz 1844.

Sengler: Die Idee Gottes. Zwei Bände. Heidelberg 1845 ff. Ueber das Wesen und die Bedeut. der speculat. Philos. und Theol. Mainz 1834. Specielle Einleit. in die Philos. u. Theol. Heidelberg 1837.

Hegel.

Georg Wilh. Friedr. Hegel ward geboren am 27. Aug. 1770 zu Stuttgart, wo sein Vater Secretär bei der herzogl. Kammer war. Mit 18 Jahren ward er Zögling des Tübinger Stifts, wo er fünf Jahre lang mit der Theologie das Studium der Mathematik, Physik, der Naturwissenschaften und der Kantischen Philosophie verband, indem er Schelling's Mitschüler war. Nachdem er einige Jahre als Erzieher in der Schweiz und Frankfurt a. M. zugebracht hatte, setzte ihn nach seines Vaters Tod einiges Vermögen in den Stand, nach Jena zu gehen, um an den Erfolgen seines Studiengenossen Schelling's sich zu betheiligen. Er schrieb hier die Abhandlung über die Differenz der Fichtischen und Schellingschen Philosophie (1801), gab mit Schelling das kritische Journal der Philosophie heraus, hielt als Docent Vorlesungen und wurde 1806 außerordentlicher Professor. In diesem Jahre vollendete er unmittelbar vor der großen Jenaischen Katastrophe seine Phänomenologie des Geistes, welche im folgenden Jahre in Bamberg, wo er als Zeitungsredakteur eine Zuflucht gefunden hatte, erschien. Im Herbst 1808 zum Rektor des Gymnasiums in Nürnberg und Professor der philosophischen Vorbereitungswissenschaften von der bairischen Regierung ernannt, begab er sich an die Ausarbeitung des großen Grundwerkes der Logik in drei Theilen, welche 1812—16 erschienen. Im Herbst 1816 ging er als Professor nach Heidelberg an die Stelle des nach Jena zurückgerufenen Fries. Hier erschien 1817 seine Encyklopädie der philos. Wissenschaften im Grundriß (2. Ausg. 1827. 3. Ausg. 1830). Im Herbst 1818 bestieg er den Fichtischen Lehrstuhl in Berlin. Hier schrieb er die Grundlinien des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß (1821) und bildete sein System in mündlichen Vorträgen nach allen Seiten aus. Er starb im November 1831 an der Cholera. Seine Vorlesungen wurden nach seinem Tode von seinen Schülern herausgegeben, nämlich die Vorles. über Religionsphilosophie von Marheineke (2 Bde. 1832. 2. Ausg. 1840), Geschichte der Philosophie von Michelet (3 Bde. 1833—36. 2. Ausg. 1840—44), Aesthetik von Hotho (3 Bde. 1835—38. 2. Ausg. 1842), Philosophie der Geschichte von Gans (1837. 2. Ausg. von C. Hegel 1840), philosophische Propädeutik von Rosenkranz (1840). Hegel's Vortrag

war schmucklos und wortkarg, er glich einem lautwerdenden Contempliren und ersetzte das durch Originalität, manchmal naiven Humor der Wendungen, was ihm an hinreißendem Redefluß, dieser vorzüglichen Eigenschaft Fichte's, abging. Hegel litt vielmehr gleich Kant an einer schwer zu besiegenden Unbehülflichkeit des Ausdrucks. Desto mehr glänzten diese Vorträge durch die Solidität eines reichhaltigen Wissens, gewürzt mit interessanten und unverhofften Notizen einer in den unbekanntesten Gegenden des Orients, selten bereister Länder u. s. f. umhergewanderten Belesenheit.

G. W. F. Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, in 18 Bänden. Berlin, bei Duncker und Humblot. 1832 ff.

G. W. F. Hegel's Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz. Supplement zu Hegel's Werken. Mit Hegel's Bildniß. Berlin 1844.

Die Phänomenologie.

Das Hegelsche System trat dem Schellingschen als ein nothwendiges Ergänzungsglied zur Seite. Denn es knüpfte von Anfang mit Vorliebe an den Theil des Fichtischen Gedankenganges an, welchem Schelling weniger Aufmerksamkeit zuzuwenden liebte, während es in den von Schelling besonders cultivirten Theilen es vorzog, das von Schelling bereits Erarbeitete nur mit in den eigenen Nutzen zu verwenden. Schelling wandte die Wissenschaftslehre auf die Welt der Erfahrung an, und so entstand ihm eine physiologische Potenzenlehre, aus deren Umkreise er niemals weder in seiner Naturphilosophie, noch in seiner Geschichtsanschauung gewichen ist. Die Methode der Fichtischen Sittenlehre hat er niemals angewandt, und so kommt in seiner Bearbeitung des Erfahrungsfeldes immer nur die eine Hälfte des Fichtischen Grundgedankens, nämlich der Gedanke der Wissenschaftslehre, zur lebendigen Anschauung und Bestätigung. Hegel griff hier ergänzend ein. Seine Phänomenologie des Geistes ist eine Anwendung der Fichtischen Sittenlehre auf den weltgeschichtlichen Proceß.

Die Fichtische Sittenlehre construirt eine Gemeine freier Geister, deren Lebensgesetz das Gesetz der reinen Autonomie ist. Die autonomische Vernunft ist sich selbst Zweck und zugleich selbst die diesen Zweck

vollziehende Thätigkeit. Das Leben der Naturtriebe wird hierbei durchaus als bloßes Mittel verbraucht. Zeigt sich das Mittel zum Zwecke tauglich, so hat es die Bestimmung, in seinen Nutzen verwandt, wo nicht, vertilgt und aufgeopfert zu werden. Die Autonomie hat den Werth und die Bestimmung, Alles in Allem zu sein. Der Trieb ist nichts weiter, als die Voraussetzung und das Mittel ihres Daseins, die Materie ist nichts weiter, als die Projektion ihrer Phantasie am strebenden Triebe, die Welt mit Allem, was darin erscheint, nichts weiter als ein dem sämmtlichen autonomischen Ich gemeinschaftliches Erkenntnißphänomen. Eine Gemeine freier Ich, deren jedes die autonomische Vernunft selbst ist, deren jedes der Trieb selbst ist, den es voraussetzt zu seinem Dasein, deren jedes die Erscheinungsobjekte selbst ist, die es durch Phantasie und Empfindung hervorbringt, dies ist die Wahrheit dessen, was existirt. Die Welt ist das Phänomen und also die Wissenschaft die Phänomenlehre (Phänomenologie) des sich selbst als eine Gemeine freier Ich erscheinenden Ich.

Wer dieses erkennt, dem sinkt der Gegenstand der Erscheinung zu einem bloßen Wissen von ihm herab. Sein Inhalt ist nur für das Bewußtsein, und was wir daran begreifen, ist immer unser eigenes Erkennen. In der sinnlichen Gewißheit des Itzt (der Gegenwart) und des Dieses (dieses Dinges hier) ist nur scheinbar ein mir fremder Stoff, in Wahrheit vielmehr das in allen wandelbaren Empfindungen unveränderlich still stehende Itzt und Dieses, nämlich Ich der Erkennende gesetzt. Mein Erkennen aber ist mein Vorstellen, sofern es mit dem Vorstellen aller Ich oder der Vernunft überhaupt stimmt. Denn die Vernunft ist die Thätigkeit des Allgemeinen, die Anschauung die des Besonderen, die egoistische Thätigkeit. Die Thätigkeit des Allgemeinen ist Wahrheit, die Thätigkeit des Besonderen Erscheinung. Das unbedingt Allgemeine ist der einzig wahre Gegenstand des Bewußtseins. Das Allgemeine in den Erscheinungen heißt ihr Gesetz oder ihr Begriff, und als verursachender Trieb aufgefaßt, ihre hervorbringende Kraft.

Kraft, Trieb und Leben sind die erste Erscheinung des Allgemeinen im Besonderen. Der Gegenstand oder das Besondere wird vom Allgemeinen als von der Begierde des Triebes überwunden, verzehrt, als negativ gesetzt. Das sich in dieser Bewegung des Verzehrens und Auflösens entwickelnde und erhaltende Allgemeine des Triebes heißt

das Leben. Es ist ein ruhiges Auseinanderlegen des allmäligen Werdens und Gestaltens in dem flüssigen Medium eines steten Negirens von Besonderheiten, es ist wesentlich Proceß. Das höchste Produkt dieses Processes ist die Gattung, gegen welche der einzelne Trieb (Individuum) mit seinen Assimilationsprocessen wiederum nur zu einer Besonderheit, einem Mittel, herabsinkt. Die höchste Stufe des Naturtriebes ist daher der Begattungstrieb.

So steht der Mensch als Triebwesen der höchsten Potenz und der weitgreifendsten Ansprüche, ein Trieb von solcher Höhe, daß er sich selbst als das allein Positive, alles übrige dagegen als negativ setzt. Was sich seinen Ansprüchen widersetzt, wird angefeindet, woraus sich ein Krieg Aller gegen Alle als der nothwendige erste Zustand des Menschengeschlechts ergibt, indem die Triebe und Gelüste der verschiedenen Ich nicht von selbst mit einander im Einklang stehen. Die Frucht dieses Zustandes ist Sklaverei, indem der Ueberwundene vom Sieger fortan als bloßes Mittel zu dessen Zwecken verwandt wird. Sklaverei und Herrschsucht ist das erste überthierische Phänomen, das erste Symptom, woran Menschheit erkannt wird. Denn im Triebe der Herrschsucht offenbart sich zum erstenmale der Anspruch des Ich auf Beherrschung der ganzen Natur, obwol in wilder und unbefugter Weise. Es ist hier das in rohester Anlage, was Fichte das Genie zur Tugend nannte. Das Ich setzt sich als absolute Wahrheit mit Verachtung (Negation) aller anderen.

Die Weiterentwicklung ist im Sklaven. Durch die Frage des Schmerzes: warum bin ich unfrei und nicht so viel als der Herr? entsteht die Ironie über sein Geschick und der Skepticismus des Nachdenkens über seine Lage. Sobald keine Macht vorhanden ist, dieselbe zu ändern, zieht sich der Trieb auf sich selbst zurück, entweder als ein unglückliches Bewußtsein mit sentimentaler unkräftiger Klage, oder als Stoicismus, als das Bewußtsein, daß der Wille durch keine äußere Gewalt in sich gebogen und gebrochen werden kann, wenn er nicht selbst sich freiwillig beugt. Durch den Stoicismus wird der Sklav dem Herrn zuerst ebenbürtig, gewinnt ein inneres Rechtsbewußtsein gegen ihn. Die Entdeckung, daß der Wille nicht gebogen werden kann als nur durch sich selbst, ist der Tod der Despotie und der Anfang der Menschenwürde. In der Ausbildung dieser Sinnesart war der antike Stoicismus besonders stark, sich am innern Bewußtsein sei-

ner Freiheit durch keine auch noch so widersprechende Lage irre machen zu lassen, sich von seinen Grundsätzen, Rechtsansprüchen durch keine Gewalt der Umstände abtreiben zu lassen, nicht immer nur nach dem Möglichen zu fragen, sondern auch an dem momentan Unmöglichen im Widerspruch mit der Gegenwart festhalten zu können. Hierin war das antike Bewußtsein der in der modernen Zeit vorherrschenden, sich in alle unvermeidlichen Zustände schickenden ironischen Sentimentalität weit überlegen.

Sobald das, was bisher bloßer Gedanke war, anhebt, in die That überzugehen (sobald der Sklave die Kette bricht), entsteht die erste Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst. Durch den Vertrag als eine Anerkennung zweiseitiger Berechtigung bekommt der Geist seine Einheit mit sich in der Verdopplung seines Selbstbewußtseins und in der Selbstständigkeit beider Personen in gegenseitiger Achtung. Das Reich der Sittlichkeit schließt sich auf. Diese ist in der selbstständigen Wirklichkeit der Ich die geistige Einheit ihres Wesens. In der geselligen Wechselwirkung erhöhen sich die geistigen Thätigkeiten, indem neue Bedürfnisse, verfeinerte Genüsse geschaffen werden. Der Geist bildet sich theoretisch durch Beobachtung der Natur und des Selbstbewußtseins, praktisch durch Gesetzgebung oder gegenseitige Abgrenzung der Rechte und Verträge. Ein Volk entsteht. Im Volke ist die Vernunft verwirklicht als gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine Bestimmung nicht nur ausgesprochen findet, sondern selbst dies Wesen ist. Hier ist Durchdringung des Allgemeinen und Individuellen. Der Mensch freut sich gemeinschaftlicher Werke. Es ist die Stufe in der Weltgeschichte, welche Schelling das Dionysische Bewußtsein nannte, als eine Befreiung der in Sklaverei und Schmerz gelegenen Glückseligkeitstriebe.

Der so entstandene Staat ist Nothstaat, nicht aus Vernunft, sondern aus Bedürfniß erwachsen. Der in der Vielheit des so daseienden Bewußtseins realisirte Geist heißt Volk, als einzelnes Bewußtsein Bürger des Volks, als Begriff das Gesetz, als Individualität die Regierung. Sein Gesetz ist das menschliche Gesetz, enthaltend die durch den Drang der Umstände gebotenen Verträge. Ihm tritt das göttliche Gesetz gegenüber als der in den drei Verhältnissen von Mann und Weib, Eltern und Kinder, Brüder und Schwestern enthaltene Zusammenhang des höchsten und edelsten Naturtriebes, als die sittliche

Einheit der natürlichen Familienbande, welche auf dieser Stufe die Gestalt eines ungeschriebenen oder göttlichen Gesetzes annimmt.

Es entsteht ein Conflikt zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz, zwischen dem Recht der Familie und des Staats (wenn z. B. der Proletarier für seine Kinder das Brot zu stehlen in die Versuchung kommt). Das Ich in der Wahl zwischen widerstreitenden Gesetzen und Rücksichten wird zum Charakter. Das Recht des Bewußtseins (menschliches, historisches Recht) kommt mit dem Rechte des Wesens (göttlichem Recht, Recht der Natur) in Streit. Durch Zuwendung zum einen Gesetz wird das entgegengesetzte verletzt, daher in solchem Fall eine jede That Schuld ist, und nur die Wahl zwischen verschiedenen Arten der Verschuldung übrig bleibt. Welchem Gesetz soll nun die Vernunft folgen, wenn sie keinem folgen darf ohne in Verschuldung zu gerathen? Zwar haben andere Völker andere Gesetze, was bei dem einen für Recht gilt, gilt beim andern für Unrecht, und auch auf die sittliche Bande der Familie erstreckt sich diese Verschiedenheit. Sie dient aber nur dazu, das Individuum in seinen Zweifeln noch mehr zu bestärken, in seiner spröden Unentschiedenheit gegen alles traditionelle und Naturgesetz völlig in sich selbst zu isoliren. Die unmittelbaren Bande der Menschheit brechen in den Geistern entzwei, die Allgemeinheit zerspringt in die Punkte der einzelnen Individuen.

Das Allgemeine, in die Atome der Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist Gleichheit der Personen. Die abstrakte Persönlichkeit, das Ich, das Ansich des Stoicismus, ist nun wirkliche Welt. Der Stoicismus geht in Skepticismus über. Das Recht verliert die natürliche Bedeutung seines Ursprungs, geht in abstrakten Formalismus auf, indem ein gewisser Besitz empirisch vorgefunden und ihm mit dem Namen des Eigenthums die Formel der abstrakten Allgemeinheit aufgedrückt wird. Der Besitz erscheint nicht mehr als der Person natürlicherweise zugehörend, sondern als etwas rein zufälliges, wie im römischen Rechtsbewußtsein. Das theoretische Bewußtsein dieser Stufe ist die sogenannte Bildung, als der sich entfremdete und aus den allgemeinen sittlichen Zusammenhängen auf sein einsames Individuum zurückgeworfene Geist. Die Welt der Bildung ist die skeptische Individualität, die nach der Einsicht eigener Ueberzeugung ringt. Sie tauscht für den verlorenen Glauben das Denken und die Forschung, für die verlorene Lust am Gegenwärtigen die Arbeit auf eine bessere

Zukunft, für den Genuß an realisirten Lebenszwecken das Streben für den noch nicht realisirten Zweck der aus dem reinen Begriff fließenden Ueberzeugung. Die reine Einsicht geht darauf, alle dem Selbstbewußtsein fremde Selbstständigkeit als ein störendes aufzuheben, damit das Selbstbewußtsein, das reine Denken, zur alleinigen Herrschaft gelange. Die reine Einsicht ist der Geist, welcher allem Bewußtsein zuruft: Seid für euch selbst, was ihr alle an euch selbst seid, vernünftig.

Wird nun praktischer Ernst gemacht mit dem Standpunkte der Aufklärung und Bildung, so geht aus dem ins Leben gesetzten Bewußtsein von der Zufälligkeit der persönlichen Rechte und des persönlichen Besitzes als Uebergang eine momentane Verwirrung und Auflösung aller bisher fest gewesenen Verhältnisse und Bande hervor, absolute Gleichheit, absolute Freiheit, absoluter Schrecken; als Ziel hingegen die überzeugungsgetreue Moralität als das Einsteigen des Geistes in die Tiefen des eigenen Selbstbewußtseins, der seiner selbst gewisse Geist, welcher den Inhalt seines eigenen Selbstbewußtseins als einer Gemeine freier Individuen zum allgemeinen, innerlichen wie äußerlichen, Gesetz erhebt. Dadurch, daß die substantielle Wahrheit in den allgemeinen Willen erhoben wird, wird dem Selbst der allgemeine Wille zur Substanz. Der Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Rechte hebt sich im Begriff der allgemein geltenden Vernunft, welche nicht nur der alleinherrschende Wille Aller ist, sondern auch jedes einzelne Bewußtsein mit dem Inhalt des ganzen Selbstbewußtseins erfüllt. Denn nur unter dieser Bedingung kann der Wille Aller zur Herrschaft gelangen. Die Pflicht ist nun das Wesen. Das moralische Bewußtsein ist sich selbst das Absolute, es ist ihm Pflicht nur das, was es selbst als Pflicht weiß. Es ist zunächst reines Gewissen als unmittelbares Wissen seiner Pflicht, moralische Genialität, die innere Stimme als göttliche Schöpferkraft, Gottesdienst in sich selbst. Hieraus hervor entwickelt sich die klare Einsicht der Vernunft in ihr eigenes Gesetz, das Ich, welchem sein Wissen zugleich das Sein ist, die absolute Wissenschaft.

Das reine Vernunftgesetz in allseitiger Anerkennung und Geltung gedacht ist die Religion. Sie ist die sittliche Bethätigung dieses Gesetzes auf Grund des Bewußtseins, welches die Gemeine der freien Geister vom Wesen ihrer selbst als der absoluten Wahrheit gewinnt. Sie durchgeht, weil dies nur allmälig und langsam geschehen kann,

eine Stufenfolge von Entwicklungen. Zuerst erkennt sich das absolute Selbstbewußtsein oder die daseiende geistige Wirklichkeit im sinnlichen Bilde als Ursache aller Dinge, als schöpferisches Lichtwesen des Aufgangs, rein und hell, Alles enthaltend und erfüllend, sich in formloser Substantialität gleich bleibend. Sein Anderssein ist Finsterniß. Die Bewegungen seiner Entäußerung, seine Schöpfungen sind Lichtgüsse, oder auch Gestaltung verzehrender Feuerströme. Im Dionysischen Licht- und Sonnendienste der alten Welt ergriff das Ich zuerst sein eigenes Wesen als eine alldurchdringende und beglückende Macht.

Diese allgemeine Substanz zerfällt in eine zahllose Vielheit schwächerer und kräftigerer, reicherer und ärmerer Geister, wird zur feindseligen Bewegung in sich. Die Unschuld der Blumenreligion (Lotosverehrung), welche nur selbstlose Vorstellung des Selbst als Trieb ist, geht in die Schuld der Thierreligion (Ibis, Katze, Krokodill) über. Das Selbstbewußtsein solcher zerstreuten Culte ist die Menge der vereinzelten ungeselligen Völkergeister, die sich auf den Tod bekämpfen, und bestimmter Thiergestalten als ihres einseitigen und verstockten Wesens sich bewußt werden. Ueber solcher Zersplitterung des entarteten Grundgedankens steht dann die Ahnung eines unbekannten Demiurgen als Werkmeisters der Schöpfung, worin die Frage nach einer möglichen Wiederherstellung der verlorenen Einheit liegt.

Durch Pflanze und Thier hebt sich der Geist in die menschlich geformte Bildsäule als Künstler. Er erkennt sich als sittlicher Geist im unmittelbaren Gefühl nach dem Gesetz der Schönheit und des Einklangs. Die alten Götter, Licht, Finsterniß, Himmel, Erde werden durch klare sittliche Geister der selbstbewußten Völker ersetzt. Das lebendige Kunstwerk sind die Mysterien des Bacchus und der Ceres mit ihrem theatralischen Pomp (was Schelling als den höchsten Dionysos bezeichnet). Das geistige Kunstwerk sind die Götter Griechenlands, wie bei Homer, als freie Mächte überschwebend die begrifflose Leere der Nothwendigkeit. Die höhere Sprache hierfür ist die Tragödie. Die griechischen Götter sind mit der Form der Individualität ausgestattet, die ihnen aber nur eingebildet ist. Denn es wird in ihnen die Idee des Schönen und Guten als das göttliche Wesen, aber in zufälliger Gestalt angeschaut.

In der offenbaren Religion (dem Christenthum) erscheint dies, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseins gibt, so

daß es der Glaube der Welt ist, daß der Geist als Selbstbewußtsein, wirklicher Mensch da ist, daß diese Göttlichkeit gesehen, gefühlt, gehört wird. Diese Menschwerdung ist der Inhalt der absoluten Religion. Die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, diese Einheit wird angeschaut. Gott ist offenbar, wie er an sich ist, als Geist. Dies speculative Wissen ist das der offenbaren Religion. Aber die Gestalt hat noch nicht die Form des Begriffs, und bringt statt ihrer die natürlichen Verhältnisse von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtseins, indem es die Momente der Bewegung desselben für isolirte Subjekte nimmt.

Was in der Religion in Form des Vorstellens eines anderen ist, das ist im absoluten Wissen als eigenes Thun des Selbst, als Festhalten des Begriffs in Form des Begriffs. Der sich in Geistesgestalt wissende Geist ist die Wissenschaft. Als der Geist, der weiß, was er ist, existirt er früher nicht und sonst nirgends, als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sein Selbstbewußtsein (das allgemeine) mit seinem Bewußtsein (dem besonderen) auszugleichen. Das Dasein und die Bewegung in diesem Aether seines Lebens entfaltend ist er Wissenschaft.

Es wird von Nutzen sein, sich die verschiedenen Standpunkte dieser geistigen Phänomenlehre übersichtlich zu recapituliren. Das Ziel ist die sich erkennende und vollziehende Vernunft in Gestalt absoluter Religion und absoluten Staatslebens. Damit dies Ziel erreicht werden könne, muß ihm ein erhöhetes Bewußtsein in einzelnen Geistern, welche von der Gegenwart abgestoßen nach dem Ziele suchen, vorangehen, während Nothstaaten und instinktartige Religionen provisorisch sich bilden. Vor der Bildung des Nothstaats und des Nothcultus geht aber vorher die Sehnsucht nach solchen im Gemüthe des unter der Last des Tyrannen seufzenden Sklaven. Der Vernunftstaat ist im Nothstaat und der Nothstaat im Tyrannen oder Ueberwinder instinktartig vorgebildet. Die niedere Stufe schreitet zur höheren über durch Reflexion, indem vermittelst eines durch die niedere Stufe auf einzelne Individuen ausgeübten unerträglichen Drucks sich in diesen und von diesen aus durch eine nothgedrungene Vertiefung ihres Bewußtseins in sich selbst die höhere Stufe vorbereitet. So wie das Bewußtsein der höheren Stufe aufgeht, erscheint die niedere Stufe als eine zu überwindende, durch deren Verzehrung und Aneignung die höhere

Stufe selbst in's Leben tritt. So erscheint der Tyrann dem stoischen Bewußtsein so lange als feindliches Objekt, bis er mit zur Bildung des Nothstaats verbraucht wird. So erscheint der Nothstaat dem gebildeten Bewußtsein so lange als feindliches Objekt, bis er zur Bildung des Vernunftstaats als Material mit verbraucht wird. So erscheint die Speise dem Triebe so lange als Objekt, bis er sie durch Assimilation in sich selbst verwandelt. So erscheint das Angeschaute so lange als ein Fremdes, bis es durch die Erkenntniß in Wahrheit, d. h. in Ich umgeschmolzen wird. Das Ich der niederen Potenz wird gegen das Ich der höheren Potenz, sobald das letztere durch eine Selbstvertiefung erscheint, zum assimilirbaren Objekt herabgesetzt. So lange aber die höhere Potenz noch nicht zum Ausbruch kommt, erscheinen ihre Vorbereitungen in den einzelnen bedrängten Individuen auf der niederen Stufe als Anomalien, als Verstöße gegen den geltenden Zustand, als Verschuldung, Ueberhebung und Entsittlichung.

Die Phänomenologie realisirt die Idee einer Selbsterziehung des Menschengeschlechts. Der Hebel dieser Selbsterziehung ist, daß das Ich am Ich seine Schranke erfährt, wodurch es gradweise auf sich selbst und seine Innerlichkeit, das Denken (die Reflexion) so lange immer aufs neue zurückgeworfen wird, bis es als tiefsten Inhalt seines Wesens den Begriff der absoluten Gerechtigkeit findet, welchem es durch den Lebensmechanismus so lange wider Willen zugetrieben wird, bis es ihn freiwillig und gern ergreift. Sobald es ihn aber ergreift, wirkt er auch wieder stählend und ermuthigend zurück, dem äußeren Anstoß der Gewalt nur so viel Spielraum und Geltung zu vergönnen, als er am reinen Begriff der Gerechtigkeit gemessen in Anspruch nehmen darf. So sehen wir im Proceß des Menschenlebens die Feder eines sich immer erneuernden Drucks von außen mit der Feder eines sich immer mehr vertiefenden Gedankens von innen so zusammenwirken, daß nichts anderes entspringen kann, als nach Außen eine immer größere Ausgleichung der Ansprüche der Individuen an einander, ein Reich der Gerechtigkeit, nach Innen ein immer größeres Zurückdrängen des Geistes in den Reichthum seiner inneren Welt, ein Denken, dem alle Dinge klar sind, und das alle Dinge in sein Eigenthum verwandelt.

Die Phänomenologie ist der erste Entwurf einer wirklich in das moralische Getriebe der Societät mit Klarheit und Deutlichkeit eindrin-

genden Philosophie der Geschichte. Sie rechnet beständig mit zwei Grundfaktoren, einem objektiven Zustande der Gesellschaft, welcher zu einem Zeitpunkte als allgemeines Gesetz der Sitte und des Lebens gilt, und einem subjektiven Zustande des Gedankens in den einzelnen Geistern, welcher jenem immer wenigstens bis auf einen hohen Grad entspricht. Denn gemäß den Graden der objektiven Zustände der Gesellschaft findet sich das Ich in die innere Welt seines Gedankens zurückgedrängt, indem ihm, um seinen Platz zu behaupten, ein immer größeres Zurückgehen in seine eigene Gedankenwelt, in seine eigene Selbstständigkeit und Autonomie nothwendig wird. Es gilt daher als Regel, daß der Zustand des Gedankens an Reife dem Zustande der Societät gemäß ist, oder daß jeder Mensch durchschnittlich genommen sein eigenes Zeitalter in seinen Gedanken abspiegelt. Steigt nun aber der Gedanke oder die Innenwelt der Mehrheit der Individuen an Entwicklung über die socialen Zustände, in denen sie leben müssen, hinaus, so bezeichnet sich dies weltgeschichtlich als eine Uebergangsperiode zum Besseren, das dann mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes sich vollziehen muß, ohne daß Menschen Macht dagegen hätten. Bleibt umgekehrt der Gedanke oder die Innenwelt der Mehrheit der Individuen an Ausbildung hinter den ererbten Institutionen zurück, so wird Verfall die Folge sein, indem die moralische Kraft nicht hinreicht, den Zustand auf seiner Höhe zu erhalten, welcher nun in diejenigen Formen zurückschlagen wird, welche der Bildung des Bewußtseins gemäß sind. Darum ist es ein Irrthum, einen höchsten socialen Zustand aussinnen zu wollen, welcher überhaupt für die Menschen der beste sei. Denn der beste Zustand für die Menschheit ist immer der, welcher der Höhe ihrer vorhandenen Gedanken- und Charakterentwicklung entspricht. Was dieser in sich schließt und mit sich bringt, ist für den Augenblick der wahre historische Rechtsboden, zum Unterschied von dem Recht des Standpunkts der absoluten Vernunft, dessen Ausführung eine geistige Durchbildung aller Individuen voraussetzt, und also auf eine Gegenwart, worin diese noch ihre Schranken hat, keine Anwendung leidet. Das wirklich objektive oder historisch gegebene Recht ist daher nicht zu verwechseln mit dem Inhalt Jahrhunderte alten Herkommens, welches zu einem den innern Zuständen der Gegenwart widersprechenden Zerrbilde kann geworden sein, sondern es ist der der Bildungsstufe der Gegenwart entsprechende, nicht über dieselbe hinausfliegende, aber auch

nicht hinter ihr zurückbleibende Rechtszustand, es ist mit einem Worte das Recht, das bestehen kann, das die Garantie seines Bestehens in sich selbst trägt. Denn nur der Zustand, welcher der Höhe der Geistesentwicklung nicht Einzelner, sondern der Mehrzahl entspricht, kann bestehen.

Die Methode der absoluten Idee.

Schelling nannte das Verhältniß der in einem Dinge verbundenen Faktoren die Potenz oder die ewige Idee des Dinges. Sämmtlichen Potenzen liegt die Grundthätigkeit des absoluten Ich als autonomische Denkthätigkeit zum Grunde, welche in ihnen allen nur verschiedene Stellungen zum Nicht-Ich eingeht, und insofern die absolute Idee oder absolute Potenz genannt zu werden verdient. Ein System, welches sich die Aufgabe setzt, die Ideen sämmtlicher Dinge auf die Ur-Idee zurückzuführen, verdient den Namen eines Systems der absoluten Idee. So das Hegelsche.

Schelling fand in der Naturphilosophie das Gesetz, daß über der in Licht und Schwere sich kund gebenden niedrigsten Naturpotenz ein Licht der zweiten Potenz im Triebe erscheine, gegen welches die Produkte der früheren Stufe als assimilirbare Objekte zu bloßen Mitteln herabsinken, während das animalische Triebleben wiederum als assimilirbares Objekt oder Mittel sich dem Bewußtsein als einem Lichte der dritten Potenz unterwirft. Je höher die Potenz steigt, desto mehr wird das Ich in sich selbst und seine reine Thätigkeit zurückgetrieben, je tiefer die Potenz sinkt, desto mehr wird die Thätigkeit des Ich ins Nicht-Ich oder Anderssein entlassen. Das Nicht-Ich oder absolute Anderssein der Idee bedeutet an sich selbst gar nichts, sondern der ihm zukommende Inhalt ist das werdende Ich oder die Idee in ihrer Entlassung aus sich selbst, aus welcher sie sich durch die Stufenfolge der Potenzen gesetzmäßig in sich selbst, in die Autonomie ihres Selbstbewußtseins zurücknimmt. So auch bei Hegel.

Das Ich findet auf jeder Stufe, wo es auftritt, schon eine vergangene Stufe vor, über welche es übergreift und welche ihm der erregende Anstoß zu einer stärkeren Vertiefung wird. Geht man aber auf die vorgefundene Stufe einer bereits producirten Vergangenheit näher ein, so findet man sie immer aus zwei antagonistischen Faktoren

bestehend, einem dem Ich angehörigen (z. B. Licht) und einem dem Nicht=Ich angehörigen (z. B. Schwere), welche dann beide gegen die höhere Potenz (z. B. den irritablen Trieb) zum Objekt oder Nicht=Ich herabsinken. Daher ist nun der Ich=Faktor der niederen und vergangenen Stufe niemals reines Ich, sondern immer ein zum Nicht=Ich degradirtes oder expandirtes Ich, und der dem Nicht=Ich angehörige Faktor ebenso wenig reines Nicht=Ich oder Nichts, sondern immer schon ein zum Ich emporgehobenes, oder ein zum Objekt concentrirtes, contrahirtes Nicht=Ich, d. h. eine ebenfalls aus dem Ich stammende Gegenkraft, welche seiner gänzlichen Auflösung und Expansion im Anderssein entgegenarbeitet. Je tiefer die Degradation ist, desto mehr erscheint das Wesen oder Ich in den bloßen Anreger oder das Nicht=Ich versenkt, desto größer ist aber auch der Druck, welchen es durch seine eigene Gegenkraft von außen her erleidet. Je höher die Befreiung steigt, desto mehr erscheint das Wesen gereinigt, desto mehr wird das Ich durch sich selbst erregbar, desto mehr nimmt es seinen Anreger oder Gegentrieb (sein Nicht=Ich, sein Anderssein) wieder in sich zurück.

Der Druck des Gegentriebes ist es, welcher das Ich auf die höhere Potenz treibt, wo es durch erhöhete Selbstvertiefung sich gegen jenen Druck gesichert fühlt. Dieser Uebergang von einer niederen Stellung auf eine höhere durch einen gefühlten Druck oder Widerstreit heißt die Zurückbeugung oder Reflexion des Ich in sich selbst. Je höher, desto zurückgebogener oder reflektirter, je niedriger, desto entlassener oder unmittelbarer ist das Bewußtsein. Der zum Uebergang drängende Zwang dauert so lange, als der Uebergang noch nicht völlig vollendet ist. Sobald die Zurückbeugung oder Vertiefung sich vollendet hat, fühlt sich das Ich der Region, in welcher jener Zwang drückte, damit aber auch zugleich seiner eigenen Vergangenheit entrückt, welche jetzt zwar fortdauert, aber nur auf bedingte und modificirte Weise, nämlich als bloßes Mittel, bloße Unterlage für die Zwecke der jetzt zur Herrschaft gelangenden höheren Potenz. Aber auch diese höhere Potenz erzeugt wieder ihren eigenthümlichen Gegentrieb mit einer gewissen Rücksicht auf die vorhergegangene Stufe. So z. B. erzeugt die Phantasie als Gegentrieb den Gedanken auf Anreiz der Sensation, der irritable Trieb erzeugt als Gegentrieb die Sinnempfindung auf Anreiz der unorganischen Processe, das Licht erzeugt als

Gegentrieb die Schwere auf den Anreiz des Nicht-Ich als absoluten Gegensatzes u. s. f.

Auf der Stufe der Reflexion (womit immer der Uebergang aus der niederen Potenz in die höhere bezeichnet wird) tritt das Bewußtsein der höheren Potenz in die niedere ein als ein Sollen, ein für die Gegenwart noch nicht vorhandener, aber für die Zukunft geforderter Zustand. Jede Stufe des Geistes führt daher zu ihrem relativen Sollen als zu einer eigenthümlichen Reflexionsstufe in Beziehung auf die zu erreichende höhere Potenz. Aber das absolute Soll ist die Pflicht als Forderung der Selbstvollziehung des absoluten Vernunftgesetzes. In Gestalt der Pflicht erscheint die absolute Vernunft daher selbst erst auf ihrer Reflexionsstufe. Sie selbst ist nicht Pflicht, sondern absolute Idee, d. h. das Gesetz der Pflicht gedacht in seiner vollendeten Erfüllung. Dieser Gedanke kann entweder überhaupt nur eine beschränkte Anwendung auf den irdischen Zustand leiden, oder wenn er eine vollendete Anwendung darauf zuläßt, nicht auf die jetzt seiende Gegenwart, sondern nur auf eine vollendete Zukunft gehen. Das erste ist die Ansicht der älteren, das letztere die der jüngeren Hegelschen Schule. Hegel selbst läßt diese Frage offen, wozu der Gedankengang des Systems die vollkommene Erlaubniß gibt. Wer sich aber zu einer Entscheidung gedrängt fühlt, hat nur die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, entweder einem transscendenten Himmelreich oder einem zukünftigen Himmelreich auf Erden. Wer einen dritten Fall setzt (z. B. Materialismus u. dgl.), hat den Begriff der absoluten Idee nicht gefaßt.

Ueberall, wo noch irgend ein bloßes Soll, ein Trieb und eine Sehnsucht nach noch nicht vorhandener Wahrheit ist, ist noch bloße Stufe der Reflexion. In jedem Fall hat das Soll und die Pflicht sich in die reine vollziehende Thätigkeit der höheren Stufe zu verwandeln, von der das Soll und das bloße Verlangen schon bereits die Anticipation auf der vorangehenden Stufe ist. So lange aber dieses Soll sich noch nicht ins Ist, diese Pflicht noch nicht in die ganz ungezwungene Thätigkeit ihrer ausnahmlosen Vollziehung als Naturgesetz verwandeln kann, so lange steht die Welt auf der Reflexionsstufe und noch nicht auf der Stufe der absoluten Idee.

Fichte hatte bereits das absolute Ich oder die reine Vernunftthätigkeit sowol an den Anfang, als an das Ende seines Systems

gestellt. An den Anfang als die reine Thätigkeit, welche dadurch, daß sie sich ihre absolute Negation als Nicht-Ich gegenüberstellt, aus sich den Naturtrieb als Resultat entwickelt. Hier sind Ich und Nicht-Ich die Voraussetzungen, und der Naturtrieb das Produkt. Ans Ende als Pflichtgesetz oder autonomische Thätigkeit, welche den Naturtrieb zur Voraussetzung hat, um ihn als bloßes Mittel in ihren Nutzen zu verwenden. Hier sind der Naturtrieb einerseits und das in ihm erwachende Denken andererseits die Voraussetzungen, aus denen sich eine allseitige autonomische Naturbeherrschung in unendlichem Progreß als Darstellung des absoluten Lebens am Triebe oder als Schema Gottes entwickelt. In der Wissenschaftslehre erscheint die absolute Idee am Anfang, in der Sittenlehre am Ende des ganzen Processes. Bei Hegel erscheint sie nicht mehr am Anfang, sondern nur noch am Ende. Die Idee ist völlig und rein in das bloße Ziel des Processes oder Schema der Gottheit isolirt worden, und das sowol von der Wissenschaftslehre, als auch von der Naturphilosophie fortwährend festgehaltene absolute Ich des Anfangs vollständig beseitigt. Man darf nicht behaupten, daß Hegel dasselbe geleugnet habe. Denn dasselbe leugnen, hieße die Fundamente untergraben, auf denen das Hegelsche System selbst einzig und allein beruht, und ohne welche es sich in einen bloßen willkürlichen Einfall verwandeln würde. Nicht also geleugnet, wol aber dem Blicke verhüllt wurde dasselbe gleich der Eisenstange und den Gardinenringen zu Häupten der Sixtinischen Madonna, welche von dreisten Künstlern des vorigen Jahrhunderts durch einen Umkniff in der Leinwand dem Blicke verborgen wurden, weil der kostbare Rahmen, welchen man verfertigt hatte, für das riesige Gemälde unglücklicherweise einen Zoll zu niedrig gerathen war. Um ohne Gleichniß zu reden: die Disciplin der Wissenschaftslehre wurde gänzlich fahren gelassen, und alles, was zu ihrer Zeit die Naturphilosophie auf Grund der Wissenschaftslehre für sich erarbeitet hatte, so weit es ohne Uebelstände geschehen konnte, mit in den Standpunkt des ethischen Universalprocesses hineingearbeitet.

Demnach befinden wir uns bei Hegel im Anfange des Systems in der größten Entfernung vom Absoluten, im Abgrunde des Nicht-Ich, in der absoluten Entfremdung der Idee von sich selbst, in der vollkommenen Entlassung der bewußten Thätigkeit in ihr Anderssein, wo das, was in Wahrheit das Unwirkliche ist, den Rang der Wirk-

lichkeit usurpirt, und wo das wahrhaft Wirkliche zur Bedeutung einer bloßen Möglichkeit herabsinkt, welche die Wirklichkeit, die sie erst in sich gewinnen soll, noch außer sich hat. Diese Wirklichkeit, welche in Wahrheit das Unwirkliche (das Nichts) ist, weil ihr noch alle Möglichkeit oder aller Begriff mangelt, ist hier der Anfang, und so beginnt Hegel anstatt mit dem ersten, mit dem zweiten Grundsatz der Wissenschaftslehre.

Das autonomische Ich hat seine Wirklichkeit in sich selbst, in seinem eigenen Begriff, sein Begriff ist selbst seine Wirklichkeit, indem er sein eigenes Gesetz selbst als wirklich vollzieht. Aber im Nicht-Ich oder im Anderssein der Idee sehen wir die Wirklichkeit außerhalb, aus dem Ich entlassen, und damit das Wirkliche (das Ich) zur bloßen Möglichkeit herabgesunken, die erst werden kann, aber nicht ist, während das Unwirkliche (die bloße Erscheinung) den Platz des Wirklichen usurpirt hält. Es wird daher nun die Aufgabe der Wissenschaft, zu zeigen, wie das außer sich gekommene Ich dadurch, daß es seinen Begriff in die entfremdete Wirklichkeit gibt, die entfremdete Wirklichkeit wieder in sich zurücknimmt, indem es das, was es bisher nur möglicherweise war, nun auch an jener wirklicherweise in sich gestaltet und hervorbringt. Daher läßt sich bei diesem Proceß das Ich oder die absolute Idee auch denken als eine ewige und unveränderliche Möglichkeit oder ein Begriff, welcher seine Wirklichkeit aus sich heraussetzt, um dieselbe allmälig und Stufe für Stufe aufs neue in sich hineinzuziehen. Zuerst ist hier das Ich ein unseiendes Ich, welches sein Sein außerhalb hat, eine Natur, und hernach erst ein seinerfülltes Ich, welches das entlassene Sein in sich zurücknimmt, ein Geist. Als Mittelstufe erscheint ein im entlassenen Sein als in seinem anderen wirksames, ein außer sich gekommenes Ich, ein Trieb. Und zuletzt erscheint ein sich vom Triebe befreiendes und den Trieb beherrschendes Ich, ein göttliches Leben.

Der Begriff oder die Möglichkeit erscheint am außer sich gesetzten Wirklichen als ein Trieb nach Existenz. Derselbe gewinnt am außer sich gesetzten Wirklichen seinen Gegentrieb, welcher ihn in sich selbst zurückdrängt. In diesem Zurückdrängen in sich gewinnt der Trieb die Wirklichkeit in sich selbst als ein Fürsichselbstsein, anstatt daß er sie in seiner Expansion oder Entlassung außerhalb seiner selbst oder an sich setzte. So lange die Wirklichkeit außerhalb des Begriffs

gesetzt war, war der Begriff eine bloße Möglichkeit oder ein abstrakter Begriff. Wird aber die zuvor außerhalb gesetzte Wirklichkeit jetzt in den Begriff selbst als seine Erfüllung und reale Vollziehung hineingetragen, so wird der Begriff zum vollzogenen oder conkreten, verwirklichten Begriff. In der Mitte zwischen der abstrakten und conkreten Gestalt liegt die Reflexionsstufe des aus dem abstrakten in den conkreten Zustand, oder aus dem Ansichsein ins Fürsichsein übergehenden Begriffs.

Der Entwicklungsproceß des Begriffs an seiner außer sich gesetzten Wirklichkeit wird in seinen allgemeinen Umrissen in der Logik beschrieben, vom außer sich gesetzten Wirklichen oder dem abstrakten Sein an bis in die sich selbst vollziehende absolute Idee hinauf. Die Hegelsche Logik kann nur verstanden werden, bekommt nur überhaupt einen Sinn, wenn man sie auf diese anschauliche Weise faßt, ihre Begriffe nicht für bloße Abstraktionen oder sogenannte reine Gedanken, sondern für die anschaulichen Stufen und Grade der Arbeit des intelligenten Daseinstriebes an der außer sich gekommenen Wirklichkeit ansieht, in welche sich derselbe als in sein unangemessenes Element versetzt findet. Indem das Ich den Blick in dies ihm unangemessene Element seines außer sich gekommenen oder abstrakten Seins richtet, sieht es daraus sowol im Spiegel seines Denkens, als seiner sinnlichen Erfahrung die Stellungen des Begriffs emporsteigen, welche dieser Unangemessenheit entsprechen und sich fortwährend an ihren Gegentheilen oder Widersprüchen als an ebenso vielen Gegentrieben oder Oppositionskräften in immer erhöhetere Grade emportreiben. Denn weder der bloße Begriff, dem die Existenz mangelt, noch die außer den Begriff entlassene Existenz, welcher der Begriff und die Haltung fehlt, können auf Wirklichkeit Anspruch machen, so daß der Gedanke, wenn er an diesem Orte der Unruhe und des gesetzten Widerspruches beginnt, sich sofort über den unhaltbaren Anfang hinaus in immer andere Stellungen getrieben findet, welche nicht eher zur völligen Ruhe und Harmonie gelangen können, als dort, wo der gesetzte Widerspruch sich völlig auflöset, in dem Begriff, welcher sein eigenes und alles Sein ist und hervorbringt, in der absoluten Idee.

In der absoluten Idee als dem Ende des Processes springt das Sein aus dem Denken als der absoluten Thätigkeit hervor. Denn diese ist ihr eigenes und alles Sein. Am Anfange des Processes hin-

gegen ist das Verhältniß ein umgekehrtes. Die Denkbestimmungen springen aus dem Sein hervor. Der Widerspruch, das begrifflose Sein zu begreifen, löset sich dahin auf, daß an diesem Sein der unexistirende Begriff sich nicht allein zu einem existirenden erfüllt und sättigt, sondern auch zu einem fürsichseienden und autonomischen emportreibt, welcher seine eigene und darin zugleich alle Existenz ist. Das aus dem Begriff hervorspringende Sein ist die Autonomie oder das sich selbst vollziehende Vernunftgesetz. Der im Sein sich als noch unselbstständig hervorentwickelnde Begriff ist der Trieb und das Leben. In ihm ist der Begriff noch vom Sein entleert und darum ins Anderssein versenkt, unselbstständig, sehnsuchtsvoll, im Werden. In der Autonomie erscheint er als seinerfüllt, darum selbstständig und über das Anderssein erhoben.

Die Logik.

Das reine Sein ist das vom Begriff noch gänzlich unerfüllte Sein, das, von dem man daher noch nicht sagen darf, daß es ist, weil hierin schon ein Begriff gesetzt wäre. Es ist insofern das Nichts, aber nicht als ein ruhender Begriff, sondern als die Negation alles Begreifens, als gesetzter Widerspruch und mißlingende, in sich selbst zerrinnende Setzung.

Ein solches absolutes Zerrinnen oder Mißlingen der nackten Existenz ist z. B. anschaubar im Werden als dem Flusse der Zeitreihe. Hier heißt das Sein die Gegenwart oder das Itzt, welches, so wie man es setzt und ausspricht, sich auch schon als zu Grunde gegangen zeigt, während das, was in diesem Flusse beharrt, schon nicht dem unmittelbaren Sein angehört, sondern eine Denkbestimmung ist, welche mein Verstand dem Flusse des Werdens unterlegt. Diese Denkbestimmung heißt die Substanz oder das Wesen. Das Ich schöpft sie von innen her, aus sich selbst, und erfüllt sie mit dem Inhalt des unmittelbaren Seins, welches in Beziehung auf diesen Verbrauch im Denken die Erscheinung des Wesens, oder die Eigenschaft der Substanz genannt wird.

So steht denn hier zweierlei gegen einander, ein außerhalb des Begriffs gesetztes, gleichsam ausgerenktes Sein, und ein außerhalb des Seins gesetzter, erst durch das Denken ihm hinzuzusetzender Substanzbegriff.

Der an der Erscheinung sich entwickelnde Begriff heißt das Wesen oder die Substanz. Der hierdurch zur Vollendung gekommene Begriff entwickelt in sich die Denk-, Urtheils- und Schlußformen der subjektiven Logik.

Sein, Wesen und Begriff sind daher die drei Themata, welche im ersten Theil der Logik zur Abhandlung kommen. Dieser Theil heißt darum die subjektive Logik, weil er die subjektiven Denkbestimmungen am außerhalb des Begriffs gesetzten Sein entwickelt.

Die Lehre vom Sein entwickelt die Kategorieen der Qualität, der Quantität und des Maaßes als der Einheit beider.

Das reine Sein als der außer sich gesetzte Begriff ist eine Position, welche ihre eigene Negation ist. Diese in ein stetes Werden und Zerrinnen sich auflösende Gegenwart liefert flüchtige Erscheinungen, Sensationen, Qualitäten, Eigenschaften. Auf die Beharrungspunkte, welche sich als Substanzen aus dieser strömenden Unruhe der Unmittelbarkeit entwickeln lassen, wird hierbei noch nicht reflektirt. Jede Qualität ist vielmehr nur ein erscheinendes Dasein, welches an der entgegengesetzten Qualität seine Negation hat, so wie es auch im Strome des Werdens fortwährend sich selbst negirt.

Das Dasein im Werden ist daher Qualität. Qualität ist die Unmittelbarkeit des Daseins als des mit seiner eigenen Negation behafteten Seins. Sie hält sich nicht, sondern macht unaufhörlich einer neuen, entweder von anderer oder von derselben Art Platz. Indem so das Dasein zu anderem und anderem wird, entsteht eine Reihe zählbarer Setzungen, die Quantität. In ihr ist die einzelne Setzung, das Eins, ins Unendliche hin wiederholbar. Im Zählen setzt das Eins sich fortwährend als seine eigene Negation außer sich neben sich, und findet sich ebenso fortwährend selbst im anderen wieder, als dasselbe Eins.

In der Unruhe des Werdens stehen die Momente der Position und Negation statt einander und drängen sich, indem keines seinen Platz findet. Sie kommen zur Ruhe in einer daseienden Reihe, in welcher jedes Moment eine Position ist, welche sich in ihrem eigenen Anderssein immerfort selbst wiederfindet. Daher ist die Quantität nicht, wie die Qualität, das unmittelbare Sein selbst, sondern vielmehr eine an ihm seiende, obwol aus ihm selbst entwickelbare Bestimmung. In der Quantität kommt das Sein dem Begriffe gleichsam schon auf halbem Wege entgegen.

Die getrennte Auffassung der Momente der Quantität im abstrakten Denken heißt die discrete Größe, ihr Zusammenfließen in der lebendigen Anschauung des Werdens die continuirliche. Die discrete Größe ist der Anblick der Quantität nach der Seite des Begriffs, die continuirliche Größe ist der Anblick der Quantität nach der Seite des Seins oder der anschaulichen Unmittelbarkeit.

Die Quantität mit einer Bestimmtheit oder Grenze gedacht, ist das Quantum. Indem dasselbe als Einheit zur Ausmessung von Größen gebraucht und also als ein bestimmtes Maaß aus der Unendlichkeit des Maaßlosen hervorgehoben wird, bildet es eine qualitative Bestimmung im Felde der Quantität, z. B. ein Dutzend, eine Mandel, ein Schock. Es verschmilzt dann aber auch mit den Bestimmungen der unmittelbaren Qualität, z. B. als Maaß der Ausdehnung, der Dauer, der Schwere, der Helligkeit u. s. f. Hiermit erschöpfen sich die Seinsbestimmungen, welche das Denken als Material zur Bildung seiner Substanzbegriffe vorfindet.

Indem nun aber in der strömenden Unruhe dieser Unmittelbarkeit das Denken sich seine Substanzen als Beharrungspunkte befestigt, sinkt gegen dieselben die Unmittelbarkeit des anschaulichen Seins zur Erscheinung oder Eigenschaft herab. Das Produkt des Denkens in diesem Processe heißt in seiner Vollendung an sich selbst der Begriff, in seiner Entwicklung an der Erscheinung das Wesen.

Das *Wesen* ist das Conglomerat von Denkbestimmungen, welches nach der Regel, das Dauernde im Wechsel zu ergreifen, der Erscheinung untergelegt wird. Da das Verhältniß solcher Wesens- oder Substanzbegriffe unter einander die Causalität heißt, so heißt das zur Erscheinung herabgesetzte Sein nun die Wirkung, welche in den untergelegten Substanzbegriffen als verursachenden Kräften ihre Begründung, d. h. ihren allseitig stimmenden Zusammenhang nach den Regeln des Denkens findet.

Die in der Erscheinung nach der Regel der Causalität durch das Denken ergriffenen Zusammenhänge heißen Naturgesetze. Ueberall, wo solche Gesetze erscheinen, heißt der Inhalt des unmittelbaren Seins das Produkt, der untergelegte Substanzbegriff aber die producirende Kraft. Die Denkbestimmungen sind an sich nur mögliche Zusammenhänge, erst durch Berührung mit dem zufälligen Erscheinungsstoff werden sie zu zwingenden Gesetzen. Das unmittelbare Sein ist an sich nur Er-

scheinung, ein Sein, das noch nicht diesen Namen verdient, flüchtiger Traum. Erst durch Berührung mit der Ordnung erzeugenden Regel des Gedankens wird aus den flüssigen Gaukeleien der Sinne eine solche erscheinende Wirklichkeit, als worin wir uns lebend erblicken.

Es tritt uns hier der Unterschied dessen, was in unsern Erkenntnissen der Anschauung angehört, von dem, was aus dem Akte des Begreifens vermöge der synthetischen Apperception abstammt, lebhaft vors Auge. Die Gegensätze von Wesen und Erscheinung, Kraft und Wirkung, Innerem und Aeußerem, Ding und Eigenschaft, Grund und Folge, Materie und Form, laufen sämmtlich, nur mit verschiedenen Modifikationen, darauf hinaus, daß wir den Inhalt der Anschauungen von dem Inhalt der Kategoricen in Gedanken abtrennen, und nun über das Verhältniß reflektiren, welches zwischen diesen beiden Faktoren unseres Erkenntnißprocesses stattfindet. Der äußere Faktor umschließt dabei die Bestandtheile sowol der Sensationen als auch der Anschauungen a priori, während der innere Faktor die Bewegungen umspannt, welche die synthetische Apperception als aktiver Faktor des Erkenntnißprocesses in Beziehung auf jenen passiven Faktor zu vollziehen sich genöthigt findet.

Erst wenn beide Faktoren des Processes, der aktive mit dem passiven, das Wesen mit der Erscheinung, der Substanzbegriff mit seinen Eigenschaften sich durchdringen, entsteht als Produkt der vollendete Begriff. Man sieht nun sogleich, daß dieses auf zweierlei Weise geschehen kann, je nachdem der Proceß vom Denken oder vom Sein ausgeht. Geht er von Seiten des Denkens vor sich, so wird das Erzeugniß ein Denkprodukt im Ich sein, geht er aber von Seiten des Seins vor sich, so wird das Erzeugniß ein Seinsprodukt auf dem Felde der Objektivität sein müssen. Jenes heißt der subjektive, dieses der objektive Begriff.

Im subjektiven Begriff erfüllen wir das Schema der Substantialität oder des Wesens mit beliebigen Eigenschaften, und versuchen die verschiedenen Combinationen und Stellungen, welche unter den so geformten Begriffen möglich sind. Die Feststellung der Gesetze der Begriffzergliederung, so wie des Urtheilens und Schließens wird daher den Inhalt der Lehre vom subjektiven Begriff ausmachen. In ihm wird auf Aristotelischen Prämissen weiter gebaut, und die auf dem Felde der apodiktischen Zusammenhänge gewonnene Regel mit

Vorsicht und Beschränkung bis in die Felder der Induktion und Analogie übergeleitet.

Wenn man die Urtheils- und Schlußformen mit den Kategorieen der Substanz und Causalität vergleicht, so findet man, daß die letzteren den Inhalt oder das Gerüste des Begriffs, die ersteren aber die Formen seiner Thätigkeit ausmachen. Jene dienen dem Begriff als Unterlage, diese bilden die Bewegungen seiner Funktion im Elemente jener. Die Kategorieen der Substanz und Causalität entwickeln sich nur innerhalb und an der Anschauung durch synthetische Apperception, indem sie die Anfänge des sich erst hervorbildenden Begriffes sind. Die Urtheils- und Schlußformen als die Funktionen der fertigen Begriffe in sich selbst und untereinander bewahren das Element der Anschauung nur noch in Form von Gedächtnißbildern. In dieser Stellung des subjektiven Begriffs beherrscht daher der subjektive oder aktive Faktor nicht allein den passiven Faktor der Anschauungen, sondern hebt sich auch über diesen hinüber in das reine Element seiner eigenen Funktion, während auf der Stufe der Wesensbestimmungen der aktive Faktor nicht allein in den passiven Faktor der Anschauungen versenkt, sondern auch noch gänzlich von ihm beherrscht ist.

Im objektiven Begriff erfüllt sich die Sphäre des unmittelbaren Seins als des objektiven Erscheinens aus sich selbst mit einem Hinterhalt von Wesensbestimmungen und trägt uns dadurch in den Naturprodukten bereits fertige Begriffe entgegen, welche wir zwar mit dem subjektiven Werkzeuge der synthetischen Apperception wie im umgekehrten Spiegelbilde nachconstruiren, deren Bildungsproceß auf ihrem eigenen Felde sich uns aber in Dunkel hüllt.

Da es indessen fest steht, daß die objektiven Begriffe, eben sowol als die subjektiven, aus den apriorischen Anschauungen des Raums und der Zeit nebst deren Quantitäts- und Maaßbestimmungen ihren Ursprung nehmen, und da die objektiven Begriffe als fertige Produkte überall aufs geläufigste in den subjektiven Denkproceß eingehen, so muß auch das Mittelglied des aktiven Faktors, welcher auf dem subjektiven Felde das Wesen heißt, hier aber die unbekannte Größe ist, sich auf analoge Weise substituiren lassen. So wie er auf dem subjektiven Felde als das centrale denkende Ich zur Peripherie seiner Anschauungen hinzutritt, so wird er auch auf dem Felde des Seins als

eine relativ subjektive Potenz, ein Analogon des Ich in die öden Ausbreitungen der Räume und Zeiten eintreten müssen.

Da wir den objektiven Begriff als einen bereits fertigen und vollendeten vorfinden, so können wir die Stufen des Processes, welchen er durchzumachen hat, nur an den Eigenschaften des fertigen Produkts als fortdauernden Wirkungen der in ein concreteres Ganze zusammengegangenen Grundpotenzen ablesen. Versuchen wir dies, so finden wir das Grundverhältniß der Seinsbestimmungen in den mechanischen, der Wesensbestimmungen in den chemischen, und der Begriffsbestimmungen in den organischen Processen der Natur ausgesprochen.

Das mechanische Verhalten der Stoffe gegen einander ist ein Anziehen und Abstoßen neben einander seiender selbstständiger Einheiten vermöge ihrer Schwere und Elasticität. Das Innerliche und Wesenhafte der Stoffe kommt hier noch nicht ins Spiel, sondern nur ihr äußerliches raumzeitliches Verhalten, d. h. die Bewegungen, die sie einander mittheilen. Werden sie durch die Attraktion der Schwere verbunden, so entsteht nichts weiter als ein Aggregat oder Haufen, eine Anzahl vieler Einheiten nach der Kategorie der Quantität. Quantität nebst der reinen Aeußerlichkeit abstrakter Raum- und Zeitbestimmungen (Bewegungen) sind aber lauter Kategorieen aus der Sphäre des Seins, deren Antheil an der Construktion des objektiven Begriffs demnach hiermit bestimmt ist. Wir bezeichnen daher nach einem ganz richtigen Takte auch im geistigen Leben alles bloß äußerliche und oberflächliche Thun, woran das inwendige Leben nicht Antheil nimmt, als ein mechanisches.

Im chemischen Verhalten der Stoffe gegen einander wird uns kund, daß ihr Inhalt in seinen Grundbestimmungen in polarisch entgegengesetzte Faktoren zerfällt, in einen passiven oder basischen und einen aktiven oder erregenden Faktor. Aus der Mischung beider Extreme geht dann ein Neutrales als Produkt hervor, z. B. aus Wasserstoff und Sauerstoff das Wasser. Das neutrale Produkt ist in seinen positiven und negativen Faktor zerlegbar. Die der Vermischung vorausgesetzte Spannung der Faktoren sehen wir in den elektromagnetischen Processen als eine sich fortwährend neu erzeugende und lebendige in steter Wirksamkeit. Da nun die chemischen Processe den materiellen Gehalt des objektiven Begriffs selbst und nicht bloß seine äußerlichen Beziehungen betreffen, so nehmen sie im objektiven Begriff die Stelle

ein, welche im subjektiven durch die Wesensbestimmungen ausgefüllt wird, mit denen sie das charakteristische Merkmal theilen, überall in einen Dualismus von Faktoren zu zerfallen.

Im organischen Proceß kommt der Begriff als solcher zur selbstständigen Geltung, als eine sich die Seins- und Wesensbestimmungen als Mittel oder Voraussetzungen unterordnende Macht. Was in den Wesens- und Seinsbestimmungen vereinzelt vorkam, wurde in der Bewegung des Urtheilens und Schließens als Stoff oder Material in höhere Zusammenhänge aufgenommen. So sind in der Außenwelt die chemischen und mechanischen Verhältnisse vereinzelt gesetzt, in der Innerlichkeit der organischen Bewegungen werden sie Mittel und Ingredienzen eines sie in sich aufnehmenden höheren Processes. Wenn im Mechanismus nichts ist als die Oberflächlichkeit des aus seinem Begriffe gefallenen Seins, und im Chemismus dieser Begriff sich zwar anmeldet, aber nur erst als ein sollicitirendes, selbst noch latentes Agens, so tritt dieses letztere mit dem organischen Processe wirklich in die Natur ein, indem es die verlorene Existenz durch eine Assimilation des Chemismus und Mechanismus als des außer sich gekommenen Seins aufs neue an sich zieht. Dieses Verhältniß, daß der Begriff sich in einer außerhalb liegenden Existenz als wirksames und beherrschendes Agens sichtbar und selbstständig ausbreitet, heißt der Trieb.

Der Trieb ist der an der Objektivität zu sich selbst gekommene Begriff. Er ist wesentlich Zweckproceß, indem er die Daseinsstufen des Mechanismus und Chemismus sich als die Grundlage seiner eigenen Funktionen, folglich als Ursachen seines eigenen Bestandes und seiner Verkörperung herbeizieht und unterordnet. Er setzt das aus diesen assimilirten Theilen entspringende Ganze als sich selbst oder als die über den Stoffen waltende formende und bildende Thätigkeit. Das Ganze als eine lebendige Form wachsender und thätiger Gliederung geht eben sowol seinen Stoffen oder Theilen voran, als auch wieder die Existenz der Totalform in ihrer Wirksamkeit einzig und allein von den Theilen oder Stoffen gestützt und getragen wird. Dieser Trieb ist das Leben oder die Seele. Die Seele ist wesentlich Proceß, und zwar teleologischer, sich selbst bewegender Proceß. Das Produkt dieses Processes ist ein Vielfaches von Gliedern oder Organen, ein organisches Ganze aus organischen Ganzheiten oder ein Naturzweck, in sich wieder aus lauter Naturzwecken als wechselwirkenden Theilen bestehend.

Der Zweck bewirkt durch die Herbeiziehung seiner Ursachen als Mittel nichts anderes als nur sich selbst, und ist daher die Ursache, welche in ihren Wirkungen nicht übergeht, sondern bei sich bleibt, die bei sich bleibende Mitte der Selbsterhaltung, das Ursprüngliche, das am Ende ist, was es im Anfang war. Fehlen ihm die Mittel zur Selbstvollziehung, so wird dies als Bedürfniß, Mangel, Schmerz empfunden, nämlich als eine Nichtübereinstimmung des Lebens mit sich selbst, indem es zwar als sein eigener Anfang sich gesetzt findet, aber nicht fähig ist, denselben als aktive Macht im Gebiete der Stoffe wirksam zu erhalten. Alles gefühlte Bedürfniß ist daher ein Zurückweichen des Begriffs in den idealen oder in sich selbst zurückgezogenen Zustand, alle Befriedigung des Bedürfnisses und aller Genuß ein weiteres Hineinrücken des idealen Agens in den Bereich der Stofflichkeit.

Dadurch, daß das Lebendige Mangel und Sehnsucht empfindet, gewinnt es in sich die Voraussetzung oder Empfindung eines Mangelnden, also die Empfindung einer ihm gegenüberstehenden Natur als einer nothwendigen Ergänzung seines eigenen Begriffs oder Triebes, welcher ohne diese Ergänzung sich aus dem Gebiete der Wirklichkeit in das der bloßen Möglichkeit zurückgedrängt fühlt. Die Außenwelt wird daher nicht zunächst als ein dem Subjekt oder Triebe Fremdes, sondern als ein zu ihm Gehöriges, ihm gleichsam Geraubtes oder Entkommenes empfunden, welches er wieder zu sich zu nehmen und in sich selbst zu verwandeln trachtet. Hierdurch beginnt im Triebe der Proceß eines Aufsteigens in den reinen subjektiven Begriff. Denn sobald der Trieb sich empfindet als zurückgedrängt aus seiner Realität in seine bloße Möglichkeit oder Latenz, so empfindet er sich damit als in den subjektiven Begriff verwandelt. Denn der Trieb ist eben weiter nichts, als der subjektive Begriff (das Ich), welcher seine Existenz noch nicht in sich selbst findet, sondern dieselbe von außen her aus dem objektiven Begriffe (Mechanismus, Chemismus) schöpft. So empfindet er nun die aus der Außenwelt assimilirte Nahrung nicht als ein Anderes, sondern als seine eigene Verstärkung, welche alsdann den Trieb zu einer noch höher gesteigerten Ausbreitung seiner selbst im Fortpflanzungsproceß veranlaßt, worin er sich durch Zertheilung in viele Individuen über die ganze Fläche der Außenwelt ausgießt. Im Assimilationsproceß geht dem Triebe durch den Hunger eine Erkenntniß der Außenwelt als seiner Speise auf, im Fortpflan-

zungsproceß entspringt dem Triebe durch die Sehnsucht eine Erkenntniß seiner Gattung oder seines eigenen Begriffs, indem er das Bedürfniß fühlt, sein einzelnes Individuum in die Vielfachheit seiner Gattung auszubreiten.

So wird dem Triebe sein eigenes Leben durch den Mangel und Schmerz, welchen dasselbe mit sich führt, zum Erregungsmittel der Erkenntniß, oder zum Entwicklungsmittel des subjektiven Begriffs. Denn das Erkennen ist die Erzeugung des subjektiven Begriffs am objektiven. Der objektive Begriff ist der am außerbegrifflichen Sein seine Existenz gewinnende, der subjektive ist der seine Existenz in sich selbst habende Begriff. Im Triebe gewinnt der Begriff dadurch seine Existenz, daß er sich über das außerbegriffliche Sein als wirksames Agens ausbreitet. So ist er der außer sich gekommene Begriff, welcher mit diesem Preis seine Existenz bezahlt. Der Begriff hingegen, welcher sich über den außer sich gekommenen Begriff als wirksames Agens ausbreitet, ist der subjektive Begriff oder das Erkennen. Er steht eben so hoch über dem objektiven Begriff oder dem Triebe, als der Trieb über dem außerhalb des Begriffs gesetzten Sein steht.

Das erkennende Ich assimilirt sich den objektiven Begriff oder das Triebleben unter der Gestalt der Empfindung und Anschauung. Der Umfang der Anschauungen bezeichnet die Lebenssphäre dieses einzelnen Individuums oder Triebwesens, aber die Erkenntniß überschreitet an der Hand der Anschauungen diese enge Sphäre, indem sie sich von der Empfindung zur Bildung der objektiven Substanzbegriffe und von der Erkenntniß des Individuums zur Erkenntniß der Gattung erhebt, wobei der Assimilations- und Propagationstrieb als die anfänglichen Hebel wirken, deren Hülfe aber später entbehrlich wird. Je mehr der Erkenntnißproceß als der Proceß der Assimilation des objektiven Begriffs in den subjektiven gelingt, desto höher steigt die Zuversicht der Vernunft auf eine völlige Identität beider oder auf eine völlige Auflösbarkeit des objektiven Begriffs in den subjektiven.

Nachdem das Erkennen an der Hand der Anschauung nach analytischer und empirischer Methode zu einem gewissen Reichthum von Begriffen gelangt ist, lernt es dieselben nach synthetischer und apriorischer Methode aus dem eigenen Ich reproduciren. Mit der absoluten Nothwendigkeit solcher Construktionen schließt die subjektive Idee das Apriori ihrer eigenen inneren Begriffswelt auf, welche ihr

nicht gegeben, sondern ewig immanent ist. Hiermit sinkt ihr die ganze Erscheinungswelt zu einer bloßen Darstellung der ewigen Anschauungs- und Triebgesetze herab, welche als die abgeleiteten Gesetze des außer sich gesetzten Begriffs gegen die reinen Gesetze des in sich beharrenden oder für sich seienden Begriffs eine untergeordnete und tiefer stehende Daseinsstufe bilden. Das Reich der apriorischen Construktionen zerfällt damit in zwei Theile, in die apriorischen Gesetze des Anschauens in Mathematik, Mechanik, Physik, Chemie u. s. f. einerseits, und in die Gesetze des reinen Ich als des für sich seienden und sich selbst erfassenden Begriffs andererseits. Jene sind die heteronomischen, diese hingegen die autonomischen Gesetze der Vernunft. Die Heteronomie ist das Gesetz des außer sich gekommenen, die Autonomie das Gesetz des bei sich seienden Ich.

So wie der Trieb sich das außerbegriffliche Sein als Mittel seiner Wirksamkeit assimilirt, so assimilirt das bei sich seiende Ich das Triebleben der Assimilation und Fortpflanzung oder des Erwerbs und der Familie als Mittel seiner Vollziehung. Dies Verhältniß heißt das Wollen oder die praktische Vernunftsphäre. In ihr erscheint das Gesetz der Autonomie als ein am Triebleben zu vollziehendes, als das absolute Soll, der Imperativ der Geistwelt. In dieser Gestalt heißt das höchste Gesetz der Weltzweck oder das Gute. Die Natur hat die Bestimmung, nach dieser Regel umgewandelt, bearbeitet, beherrscht zu werden, damit das, was an und für sich selbst alle Wahrheit ist, am Triebleben in die Erscheinung trete. Dies eröffnet die weltgeschichtliche Laufbahn eines unendlichen Processes der Vervollkommnung und des Fortschritts auf dem Wege der Naturbeherrschung. Das Individuum wird durch den Widerspruch unter den verschiedenen an dasselbe gemachten Ansprüchen immer tiefer in seine innere Welt gedrängt, und zu einer immer tieferen Kritik des Bestehenden genöthigt, welche nicht ohne unaufhörliche Rückwirkung auf dieses gedacht werden kann. Dies ist der Standpunkt unseres Lebens als einer innerhalb der Totalität der absoluten Entwicklungsgesetze fortrückenden Gegenwart. Da in ihr das Gute als ein Soll existirt, welches zum Theil vollzogen wird, zum Theil unvollzogen bleibt, so kann die Anschauung dem Begriffe der absoluten Idee als des vollzogenen Endzwecks zwar nicht mehr folgen. Dieser Umstand bildet jedoch kein Hinderniß weder für die präcise und regelrechte Bildung des Begriffs

der absoluten Idee überhaupt, noch für die lebendige und anschauliche Beziehung dieses für sich Unanschaulichen auf die Welt der Erscheinung.

In der absoluten Idee ist dies gedacht, daß das Gute an und für sich selbst erreicht ist und in vollkommner Wirksamkeit steht. Die absolute Idee ist der Begriff, welcher an sich selbst und für sich seine eigene Wirklichkeit hat und entfaltet. Daß die Natur einen Zweckproceß beginnt, zuerst im materiellen Gebiete vermöge des Triebes, hernach im weltgeschichtlichen Gebiete vermöge der Idee des Guten, kann nur als eine Thätigkeit der absoluten Idee selbst an der außerhalb ihres Begriffes gefallenen Existenz betrachtet werden. Nicht aber als ein der Idee äußerlicher und zufälliger, sondern nur als ein ihr innerlicher und immanenter Proceß ist diese Thätigkeit zu fassen, weil das außer seinem Begriffe gesetzte Sein aus keiner anderen Ursache, als nur der allgemeinen Quelle alles Seins, nämlich der absoluten Idee, entspringen kann. Es ist demnach der Proceß der absoluten Idee dieser, ihre Existenz aus ihrem Begriffe fortwährend zu entlassen, um dieselbe aus dieser Entlassung als dem Anderssein der Idee fortwährend in sich zurückzunehmen. So weit hierbei eine wirkliche Rückwandlung erfolgt, so weit kommt die höchste Wahrheit am ausgelassenen Sein zur Existenz. So weit aber noch untergeordnete Stufen stehen bleiben, werden diese nur geduldet unter der Bedingung, daß sie der in die entlassene Existenz eingetretenen höheren Wahrheit als Mittel und Eigenthum unterworfen werden.

Wenn also der Begriff das unmittelbare Sein ewig sich selbst voraussetzt, sich darin vor sich selbst hin und dadurch unter sich selbst herabsetzt, so ist dies außer sich gesetzte Sein dennoch schon immer der Begriff an sich selbst, oder der Begriff in seiner Möglichkeit gedacht. Der Fortgang ist die Dialektik, diese Unmittelbarkeit des Seins gegen den erscheinenden Begriff zum Moment oder Mittel herabzusetzen, wodurch der Begriff zu einer Selbstvertiefung gelangt, indem er auf sich selbst reflectirt oder in sich selbst zurückgebogen wird. Das Triebrad dieser Dialektik ist der Widerspruch gegen sich selbst, welcher in der Unruhe des aus dem Begriffe entlassenen Seins liegt, wonach dasselbe nicht an sich selbst, sondern nur am Begriff seinen Bestand und seine Setzbarkeit gewinnt. Sobald das Sein setzbar wird, wird es darin schon zum Momente am Begriff als seiner Wahrheit herabgesetzt. Sobald daher eine höhere Stufe erscheint, hat die untergeord-

nete gegen dieselbe keine Wahrheit mehr, sondern setzt sich zum bloßen erscheinenden Momente an der Wahrheit der höheren herab. So besiegt auf der höheren Stufe immer der für sich seiende Begriff den Begriff der niederen Stufe, welcher der bloß an sich seiende oder in ein äußeres Dasein versenkte Begriff ist, und den höheren Begriff so lange in der Sphäre des Erscheinens vertritt, als derselbe noch nicht erschienen ist. Zwischen diese niedere bloß stellvertretende Stufe und die höhere, auf welcher die niedere Wahrheit der höheren gänzlich unterthan wird, tritt immer eine mittlere Stufe des Kampfs oder der Dialektik, worin die höhere Stufe um ihren Durchbruch in die Erscheinung ringt, während die niedere sich ihr gegenüber noch in ihrem alleinigen Rechte behauptet. Nach dieser Methode geht der Proceß der absoluten Idee in allen Gebieten von Statten, so sehr, daß sie selbst der Inhalt und das Leben der absoluten Idee genannt zu werden verdient. Sobald diese Methode in irgend einem ihrer Theile gesetzt ist, liegt in ihr die Gewißheit, daß ihr Proceß unmöglich irgendwo anders endigen und ausmünden kann, als im ewigen Leben der reinen Idee selbst als des seine eigene Existenz aus sich selbst entfaltenden Begriffs, mögen wir auch nicht im Stande sein, dieses im Gedanken klar gesteckte Ziel mit der Anschauung und Phantasie über die Gegenwart hinaus auf sichere Art zu verfolgen.

Die Stellungen des Begriffs sind in der Logik völlig erschöpft. Für die übrigen Theile des Hegelschen Systemes, nämlich die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, bleibt daher nur die Bedeutung übrig, die weitere Ausführung der in der Logik bereits skizzirten Processe des objektiven und des absoluten Begriffs zu sein. Denn der objektive Begriff ist die Natur, der absolute Begriff aber ist der Geist. Die Naturphilosophie ist eine speciellere Ausführung der Begriffe des Mechanismus, des Chemismus und der Teleologie oder des Organismus an den Thatsachen der Erfahrung. Die Philosophie des Geistes ist eine speciellere Ausführung der Begriffe des subjektiven Geistes in seinen anthropologischen und psychologischen Anlagen und Bestimmungen, sodann des objektiven Geistes in Recht und Moralität, Sitte und Staat, endlich des absoluten Geistes in Kunst, Religion und Philosophie. Es sind hier vorzüglich die Begriffe der Natur, des Staats und der weltgeschichtlichen Epochen, auf welche näher eingegangen zu werden verdient.

Die Natur.

Die Natur ist die anschauende Idee, oder die Idee in der Bestimmung ihrer Unmittelbarkeit. Denn die Sphäre der Unmittelbarkeit ist die Sphäre des Anschauens. Es ist der ewige Proceß der absoluten Idee in sich selber, daß sie sich entschließt, die unmittelbare Idee als Natur frei aus sich zu entlassen. Was sie darin aus sich entläßt, ist nur sie selbst, aber in eine Stellung gebracht, welche nicht die Stellung der absoluten Idee als solcher ist. Denn während in der letzteren der Begriff der Idee als völlig existirend oder seinerfüllt gedacht wird, wird derselbe im Anschauungsproceß als eine vom Sein entleerte bloße Möglichkeit dem aus seinem Begriff gefallenen Sein gegenübergestellt.

Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstrakte (unterschiedslose) Allgemeinheit ihres Außersichseins, der Raum. Weil kein Punkt in ihm noch vor dem andern hervorgehoben ist, ist er continuirliche Größe. Daß Punkte gesetzt werden, und durch sie weitere Bestimmungen in Linien, Flächen u. s. f., geht über den Begriff jener Continuität hinaus, ist als eine in den Raum tretende Bewegung ein Produkt der Zeit. Die Zeit ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist, das angeschaute Werden, die Negativität und Unruhe in sich selbst, welche sich als Punkt (Nicht-Raum) auf den Raum bezieht, und in ihm die Figuren als Produkte aus Raum und Zeit entwickelt. Die objektive Raumfigur als das Produkt der objektiven Bewegung ist die Materie.

Die Materie setzt im mechanischen Verhalten ihre abstrakte Vereinzelung in der Repulsion, als dem elastischen Widerstande der Flächen. Sie setzt aber auch zugleich ihren inneren Zusammenhang in Gestalt der allgemeinen Attraktion der Schwere. Durch das innere Band der Schwere versammeln sich die Körper um einen Mittelpunkt als eine centrale Einheit, welche im Planetensystem durch die Sonne dargestellt wird. Indem die Schwere eine allgemeine Eigenschaft ist, welche sich nicht von chemischen und physikalischen Einflüssen abhängig zeigt, ist in ihr das Sein der materiellen Körperlichkeit in seiner Allgemeinheit realisirt.

Das dumpfe Dasein der allgemeinen Körperlichkeit erschließt sich zur inneren Form der polarischen Begriffsbestimmungen, zur qualificir-

ten Materie. Die erste qualificirte Materie ist die reine Identität mit sich, die abstrakte Manifestation, das Licht. Es ist das absolut Leichte, ein unendliches Außersichsein. Es tritt im polaren Gegensatz zur Schwere auf, wie Inneres zu Aeußerem, oder wie Wesen zu Sein. Es ist die Idealität der Natur, welche als Mittelpunkt oder Sonne in das System der Gravitation eintritt, um die noch schlummernden Gegensätze innerlicher Stoffwandlungen aufzuschließen. Ihm gegenüber bildet die Schwere den Pol der Finsterniß, welcher sich nun der Sonne gegenüber in den starren Körper des Mondes, in den Körper der Auflösung, den Kometen, und in den beide Gegensätze vermittelnden Planeten verfestigt.

Die reale noch nicht zur chemischen Abstraktion verflüchtigte Materie ist das Element. Das Element der unterschiedslosen Einfachheit (gleichsam der materialisirte Raum) ist die Luft, eine negative Allgemeinheit, die alles Individuelle in sich verflüchtigt und als elastische Flüssigkeit in Alles eindringt. Die elementarisch dargestellte Negativität oder Unruhe ist das Feuer. Feuer ist die materialisirte Zeit, das schlechthin Unruhige und Verzehrende, ein Verzehren eines Andern, das zugleich sich selbst verzehrt und so in Neutralität übergeht. Die Luft als negative Allgemeinheit oder sich auf sich beziehende Negativität ist selbst an sich (der Möglichkeit nach) Feuer, wie sich durch Compression zeigt. In diesem Processe der Negativität kommt das Wesen oder allgemeine Selbst der Materie, das Licht, zum Vorschein. Das Neutrale, der in sich zusammengegangene Gegensatz, ist das Wasser. Es ist ohne die Unruhe des Processes, aber auch ohne alle mechanisch gesetzte Bestimmtheit, erhält die Begränztheit der Gestalt nur von außen, verbunden mit der Fähigkeit, die Form der Luftigkeit und der Starrheit anzunehmen. Das Element des entwickelten Unterschiedes und der individuellen Bestimmung desselben ist die Erdigkeit. Die Dialektik der Elemente ist das physikalische Leben der Erde, der meteorologische Proceß, welcher durch das Verhältniß der Erde zum Lichte (zur Sonne, in Klimaten, Jahreszeiten u. s. f.) bedingt wird. In ihm geht die Erde der Auflösung zu, einerseits zum Krystall (einem Monde), andererseits zu einem Wasserkörper (einem Kometen) zu werden. Während Erdbeben und Vulkane dem Mondprocesse angehören, und die Wolken den Beginn kometarischer Körperlichkeit bezeichnen, ist das Gewitter die vollständige Erscheinung dieses Processes.

Das Princip der Gestaltung ist in seiner abstrakten Strenge genommen der Magnetismus. Der Magnet stellt auf einfache Weise die Natur des Begriffs dar. Die Pole sind schlechthin untrennbar. Der Indifferenzpunkt ist die Einheit, in der sie als Bestimmungen des Begriffs sind, so daß sie Sinn und Existenz allein in dieser Einheit haben. Die Thätigkeit des Begriffs ist, das Identische different zu setzen (abzustoßen) und das Differente identisch zu setzen (anzuziehen). Die Gestalt als Produkt dieser Thätigkeit ist in der Vollendung Krystall, worin verschiedene magnetische Achsen in Verhältniß zu einander treten. Der Körper ist als reiner Krystall in der vollkommenen Homogeneität seiner inneren Individualisirung, d. h. durchsichtig oder ein Medium für das Licht.

Die Körper zeigen in physikalischer Spannung der Besonderheit gegen einander ihre reelle Selbstischkeit als ihr Licht, aber als ein an ihm selbst differentes Licht, im elektrischen Verhältniß. Indem die ganze Körperlichkeit in die Spannung und in den Proceß desselben eingeht, wird derselbe dadurch zum chemischen Processe als einem Processe des Scheidens und Neutralisirens. Hierbei differenziren sich die abstrakten physischen Elemente in die vier noch abstrakteren chemischen Momente, nämlich 1) in die Abstraktion der Indifferenz, den Stickstoff, 2) in den Gegensatz der für sich seienden Differenz, den Sauerstoff als das Brennende und den Wasserstoff als das Brennbare, 3) in die Abstraktion des individuellen Elements, den Kohlenstoff.

Den Anfang des chemischen Processes macht die indifferente Körperlichkeit der vorherrschenden Schwere, die Metallität, im Galvanismus, als dem Uebergang des elektrischen Processes in den chemischen. Aber die chemische Thätigkeit für sich als existirend gesetzt ist das Feuer, wodurch das in noch gleichgültiger abgestumpfter Differenz befindliche zu der chemischen Entgegensetzung, der Säure und des Kalischen, begeistet wird. Das Produkt ist das concrete Neutrale, Salz. Die Bildung anderer Neutralitäten durch Trennung vorhandener ist die Wahlverwandtschaft.

Der chemische Proceß ist schon im Allgemeinen das Leben; der individuelle Körper wird ebenso in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben als hervorgebracht. Aber das sich Scheidende zerfällt in gegen einander gleichgültige Produkte, das Feuer und die Begeistung erlischt im Neutralen und facht sich nicht in ihm selbst wieder an;

der Anfang und das Ende des Processes sind von einander verschieden.

Die zur unmittelbaren Existenz gekommene Idee ist das Leben, der unendliche sich selbst anfachende und erhaltende Naturproceß. Das Leben erscheint zunächst außer sich gesetzt als bloßer Leichnam des Processes, Totalität der mechanischen und physikalischen Natur im Erdkörper als dem allgemeinen System der individuellen Körper, dessen Bildungsproceß ein vergangener ist. Der Proceß dieses nur an sich seienden Organismus vollzieht sich durch den Zusammenhang und die Stellung der Erde im Sonnensystem, ihr solarisches, lunarisches und kometarisches Leben, die Neigung ihrer Achse auf die Bahn und die magnetische Achse. Zu diesen Achsen und deren Polarisation steht in näherer Beziehung die Vertheilung des Meers und des Landes, dessen zusammenhängende Ausbreitung im Norden, die Theilung und zugespitzte Verengerung der Theile gegen Süden, die weitere Absonderung in eine alte und in eine neue Welt, und die Vertheilung in bestimmte durch ihren physikalischen, organischen und anthropologischen Charakter verschiedene Welttheile; — die Gebirgszüge u. s. f.

Die Organisirung beginnt mit dem eine Dreiheit der Begriffsmomente in sich äußerlich darstellenden Gebirgskern, dem Granit, und dem zur Neutralität reducirten Unterschied, dem Kalk, worauf die Entwicklung sich in mechanischen Lagerungen und Aufschwemmungen verliert. So ist der Erdkörper als erster Krystall des Lebens das unmittelbare Subjekt des meteorologischen Processes. Land und insbesondere das Meer schlägt unendlich auf jedem Punkte in punktuelle und vorübergehende Lebendigkeit aus; — Flechten, Infusorien, unermeßliche Mengen phosphorescirender Lebenspunkte im Meere. Generatio aequivoca.

In der Pflanze ist der objektive Organismus und die Subjektivität desselben noch unmittelbar identisch, wodurch der Proceß der Gliederung und der Selbsterhaltung ein Außersichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen ist, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur den gemeinschaftlichen Boden bildet. Der Theil, die Knospe, Zweig u. s. f. ist auch die ganze Pflanze. Die Differenz der organischen Theile ist nur eine oberflächliche Metamorphose, und der eine kann leicht in die Funktion des andern übergehen. Auch fällt der Proceß der Gestaltung und der Reproduktion des einzelnen Individuums

noch mit dem Gattungsprocesse zusammen und ist ein perennirendes Produciren neuer Individuen. Die Pflanze lebt noch in völliger Abhängigkeit vom Objekt, hat keine Bewegung vom Platze, keine Intussusception, sondern eine continuirlich strömende Ernährung, und verhält sich nicht zu individualisirtem Unorganischen, sondern zu den allgemeinen Elementen. Die subjektive Vertiefung, welche als animalische Wärme und Gefühl entspringt, fehlt gänzlich. Die Gestalt der Pflanze bleibt den geometrischen Formen und krystallinischer Regelmäßigkeit nahe, so wie die Produkte ihres Processes den chemischen.

Der Gestaltungsproceß beginnt mit der nach Außen gerichteten Diremtion in Wurzel und Blatt, und der inneren des Zellgewebes in die verhärtete Holzfaser einerseits, und andererseits in die Rinde (das dauernde Blatt) mit den Gefäßen für den Kreislauf des Lebenssaftes. Das Zusammennehmen der Selbsterhaltung im Wachsthum ist nicht ein Zusammenschließen des Individuums mit sich selbst, sondern die Produktion eines neuen Pflanzenindividuums, der Knospe. Die Diremtion des Gestaltens in Wurzel und Blatt geht in die Richtung nach Erde und Wasser einerseits, nach Licht und Luft andererseits. Die Pflanze wird von dem Licht als ihrem eigenen ihr äußerlichen Selbst (ihrer Speise) hinausgerissen, rankt demselben entgegen, sich zur Vielheit von Individuen verzweigend. Aus ihm nimmt sie die specifische Befeurung und Bekräftigung, die Gewürzhaftigkeit des Geruchs, des Geschmacks, Glanz und Tiefe der Farbe, Gedrungenheit und Kräftigkeit der Gestalt. Die Pflanze gebiert ihr Licht aus sich als ihr eigenes Selbst in der Blüthe, in welcher die neutrale grüne Farbe zur specifischen bestimmt wird. Der Gattungsproceß hemmt als Rückkehr in sich das Wachsthum als das ungemessene Hinaussprossen von Knospe zu Knospe. Die Pflanze bringt es nicht zum Verhältniß der Individuen als solcher. Der Keim ist das Individuum, welches auch ohne daß es zur Reife eines Samens gedeiht, seine Gestaltung und Assimilation nur in der Produktion neuer Individuen als einer steten Reproduktion seiner selbst hat und vollzieht.

Erst die animalische Natur ist wahre Subjektivität, als ein in sich reflektirtes einzelnes Selbst, worin die Aeußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern idealisirt ist, und der Organismus in seinem Processe nach Außen die selbstische Einheit in sich erhält. In der zufälligen Selbstbewegung erscheint die thierische Subjektivität als eine

freie Zeit, die sich nach innerem Zufall aus sich selbst zum Orte bestimmt. In der Stimme erscheint dieselbe Selbstbewegung als ein freies Erzittern in sich selbst. In der animalischen Wärme erscheint der fortdauernde Auflösungsproceß der Cohäsion und des selbstständigen Bestehens der Theile in der fortdauernden Erhaltung der Gestalt. In der unterbrochenen Intussusception individualisirt sich das Verhalten zu einer individuellen organischen Natur. Im Gefühl zeigt sich die einfach bei sich bleibende Individualität als existirende Idealität des Begriffs.

Der thierische Organismus ist nur, indem er sich zu dem macht, was er ist; er ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist. Dies ist die individuelle Idee. Sie bezieht sich auf sich selbst in der Gestalt, auf die unorganische Natur in der Assimilation, auf das entsprechende Individuum im Gattungsproceß.

Das einfache allgemeine Insichsein in seiner Aeußerlichkeit ist Sensibilität. Die Besonderheit als Reizbarkeit von Außen und Rückwirkung nach Außen ist Irritabilität. Die negative Rückkehr zu sich selbst aus dem Verhältnisse der Aeußerlichkeit ist die Reproduktion. Diese drei Momente des Begriffs haben ihre Realität in drei Systemen, dem Nerven-, Blut- und Verdauungssystem mit deren Centris in Kopf, Brust und Unterleib. Im Gestaltungsproceß macht der Organismus seine eigenen Glieder zu seiner unorganischen Natur oder zu Mitteln, indem er aus sich selbst zehrt und sich selbst producirt, so daß jedes Glied wechselseitig Zweck und Mittel ist, aus den andern und gegen sie sich erhält, ein Proceß, der das einfache unmittelbare Selbstgefühl zum Resultate hat. Für die fühlende Seele hat das reale Auseinander der Leiblichkeit keine Wahrheit, ebenso wenig als für den Begriff. Die fühlende Seele ist als der existirende Begriff, die Existenz des Speculativen, in dem Leiblichen als einfache allgegenwärtige Einheit gesetzt, worin der Leib mit dem unendlich Mannichfaltigen seiner Materiatur und Organisation zur Einfachheit und Idealität eines bestimmten Begriffes durchgedrungen ist.

Das in sich reflektirte oder ideelle Verhalten des thierischen Organismus in seiner Beziehung gegen die unorganische Natur ist die Sinnempfindung. Der Sinn der mechanischen Sphäre, der Schwere, der Cohäsion, und ihrer Veränderung, der Wärme, ist das Gefühl. Die Sinne der besonderten Luftigkeit und der realisirten

Neutralität, des Wassers, und der Gegensätze der Auflösung, sind Geruch und Geschmack. Die Sinne der Idealität sind 1) die Manifestation des Aeußerlichen, des Lichtes und seiner näheren Bestimmung, der Farbe, 2) die Manifestation der Innerlichkeit in ihrer Aeußerung, des Tones. Das praktische Verhältniß zu der unorganischen Natur beginnt mit dem Gefühl des Mangels und dem Trieb, ihn aufzuheben. Nur ein Lebendiges fühlt Mangel als der Begriff, der die Einheit seiner selbst und seines bestimmten Entgegengesetzten ist. Mangel ist die Schranke, insofern im Subjekt ebenso das Darüberhinaussein vorhanden, der Widerspruch als solcher immanent und in ihm gesetzt ist. Ein solches, das den Widerspruch seiner selbst in sich zu haben und zu ertragen fähig ist, ist das Subjekt; dies macht seine Unendlichkeit aus. Trieb, Instinkt, Bedürfniß u. s. f. sind Negationen, welche als in der Affirmation des Subjekts selbst enthalten gesetzt sind. Der Trieb ist die Thätigkeit, den Mangel aufzuheben. Indem der Inhalt des Bedürfnisses ursprünglich ist, in der Thätigkeit sich erhält und durch sie nur ausgeführt wird, ist der Trieb Instinkt als die auf unbewußte Weise wirkende Zweckmäßigkeit.

Der Instinkt gibt in der formellen Assimilation dem vorgefundenen Material nur eine äußere zweckmäßige Form (wie im Bauen von Nestern und anderen Lagerstätten), während er im reellen Proceß die unorganischen Dinge mit Vernichtung ihrer eigenthümlichen Qualitäten assimilirt, und zwar die Luft im Athmen und Hautproceß, das Wasser im Durst, die individualisirten Gebilde der Erde im Hunger. Die Assimilation ist eine Infektion oder einfache Verwandlung durch Verdauung als den Proceß des animalischen Wassers (des Magen- und pankreatischen Saftes, animalischer Lymphe überhaupt) und des animalischen Feuers (der Galle als dem thätigen Verzehrungsprincip).

Die Thiergattung besondert sich in Arten. Die unterschiedenen Ordnungen der Thiere haben den allgemeinen Typus des Thiers zum Grunde liegen, welchen die Natur in verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, und unter verschiedenen Bedingungen der elementarischen Natur darstellt. Im feindlichen Verhalten andere zur unorganischen Natur herabsetzend, ist der gewaltsame Tod das natürliche Schicksal der Individuen. Ein richtiger Instinkt ist darum darauf gefallen, die Unterscheidungsbestimmungen aus den Zähnen, Klauen und dergleichen,

aus den Waffen zu nehmen, denn sie sind es, wodurch das Thier selbst sich gegen die anderen als ein Fürsichseiendes setzt und erhält, d. i. sich selbst unterscheidet. Andererseits ist die Gattung affirmative Beziehung der Einzelheit auf sich in ihr, so daß das Individuum sich in das andere continuirt, und sich selbst in diesem Andern empfindet. Die Gattung ist der Trieb, im Andern seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integriren. Das Produkt ist die negative Identität der differenten Einzelnheiten, als gewordene Gattung ein geschlechtsloses Leben, welches aber die Bestimmung hat, sich zur natürlichen Individualität eines differenten Individuums zu entwickeln. Dieser Proceß der Fortpflanzung geht in die schlechte Unendlichkeit des Progresses aus. Die fühlende Individualität des Kindes im Mutterleib ist zwar monadisches Individuum, welches aber seine selbstische Individualität noch nicht in sich selbst, sondern in der Mutter als einem von ihm verschiedenen Subjekt hat, von dessen Selbstischkeit es durchzittert und auf widerstandlose Weise bestimmt wird. Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine ist noch kein Selbst, noch nicht undurchdringlich, sondern ein widerstandloses; das andere ist dessen Subjekt, das einzelne Selbst beider, die Mutter ist der Genius des Kindes. Die weibliche Natur als Substanz bricht, wie im Vegatativen die Monocotyledonen, in sich entzwei, wodurch das Kind so Krankheits- als die weiteren Anlagen der Gestalt, Sinnesart, des Charakters, Talents, der Idiosynkrasieen u. s. f. nicht sowol mitgetheilt bekommt, als ursprünglich in sich selbst empfängt. Die Individuen erfüllen im Processe der Begattung ihre Bestimmung, sich der Gattung als Mittel unterzuordnen, und gehen hiermit in den niederen Thierordnungen, wo noch keine andere Bestimmung, als nur diese unmittelbare hervortritt, sofort dem Tode zu.

Der Tod und die ihn vorbereitende Krankheit ist ein durch Abweichung des Individuums vom Gattungsbegriff bewirktes Phänomen. Der Organismus befindet sich im Zustande der Krankheit, insofern eines seiner Systeme oder Organe, im Conflikt mit der unorganischen Potenz erregt, sich für sich festsetzt und in seiner besonderen Thätigkeit gegen die Thätigkeit des Ganzen beharrt, dessen Flüssigkeit und durch alle Momente hindurch gehender Proceß hiemit gehemmt ist. Die eigenthümliche Erscheinung der Krankheit ist, daß die Identität

des ganzen organischen Processes sich als successiver Verlauf der Lebensbewegung durch die Momente der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, d. i. als Fieber darstellt. Werden aber auch die einzelnen Krankheiten überwunden, so bleibt doch immer die allgemeine Krankheit zurück als die Unangemessenheit, welche das Individuum darin hat, daß seine Idee die unmittelbare ist, nur an sich der Begriff, aber nicht für sich selbst ist, somit innerhalb der Natur steht. Die innere Allgemeinheit bleibt daher gegen die natürliche Einzelnheit des Lebendigen die negative Macht, von welcher es Gewalt leidet und untergeht, weil sein Dasein als solches nicht selbst diese Allgemeinheit in sich hat, somit nicht deren entsprechende Realität ist. Diese Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist des Organismus ursprüngliche Krankheit und angeborener Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals.

Der Staat.

Die Hegelsche Staatslehre beschränkt sich darauf, den gegenwärtigen Staat in seiner relativen Vernünftigkeit aufzuweisen, ohne auf irgend eine Art vermöge der gegenwärtigen Idee zukünftigen Entwicklungen der Wirklichkeit vorgreifen zu wollen. Vielmehr verweiset sie die Ausmessung der verschiedenen Grade und Stufen, welche die Idee an der Wirklichkeit durchläuft, aus der Staatslehre hinaus in die Philosophie der Geschichte der Menschheit. Hierdurch bekommt das philosophische Recht die Stellung, zugleich das historische zu sein, oder sich zum augenblicklich gültigen Recht zu verhalten wie Institutionen zu Pandekten, sich dagegen auch zugleich mit den Zuständen der Gegenwart Stufe für Stufe umzuwandeln.

Die Substanz, worauf der Rechtsbegriff sich gründet, ist der Wille. Derselbe enthält das Element der reinen Unbestimmtheit oder der Reflexion des Ich in sich, in welcher jeder Inhalt aufgelöset ist, die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion, das reine Denken seiner selbst. Dieses geht über zum Bestimmen und Setzen eines Inhalts als Bedürfnisses, Triebes u. s. f. Dies ist die Selbstbestimmung des Ich, sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen, und darin doch zugleich in seiner Identität mit sich zu bleiben. So weiß das Ich seine Bestimmtheiten als

ideelle, als bloße Möglichkeiten, durch die es nicht gebunden ist, sondern in denen es nur ist, weil es sich in denselben setzt. Dies ist die Freiheit des Willens, welche seine Substantialität oder Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers ist.

Der Wille in seiner Unmittelbarkeit ist Persönlichkeit, welche ihr Dasein an dem Besitz als einer unmittelbaren äußerlichen Sache hat, und insofern in die Sphäre des abstrakten oder formellen Rechts eintritt. Das Meinige hat die Bedeutung, daß ich meinen persönlichen Willen in eine Sache hineinlege, worin er für andere Personen sein bestimmtes erkennbares Dasein hat. Dies geschieht auf unmittelbare Weise durch Ergreifung, Formirung, Bezeichnung, auf mittelbare Weise durch den Vertrag als ein Uebergehen der Sache von einer Person an die andere mit beiderseitigem Willen. Die verschiedenen Qualitäten der besitzbaren Gegenstände verändern sich im Begriff des Besitzes in die quantitative Bestimmung des Werthes, deren allgemeiner Ausdruck das Geld ist.

Insofern der besondere Wille sich dem Recht thätlich entgegenstellt, begeht er ein Verbrechen. Eine solche Handlung ist als Verletzung des Rechts an und für sich nichtig. In ihr stellt der Handelnde ein formelles und nur von ihm allein anerkanntes Gesetz auf, das nun für ihn gilt. Wie er andern gethan, so hat nun ihm zu geschehen. Die Ausführung dieses formellen Gesetzes durch einen subjektiven einzelnen Willen ist die Rache, durch ein öffentliches interesseloses (unparteiisches) Urtheil die Strafe. Die Strafe wendet sich entweder an die Person oder an das Eigenthum des Verbrechers, und übt einen Zwang gegen denselben aus. Seine rechtliche Bestimmung hat dieser Zwang nur darin, daß durch ihn ein erster, unmittelbarer Zwang negirt wird.

Aus diesem abstrakten Rechtsmechanismus zieht sich der Wille in seine eigene unantastbare Tiefe zurück als moralischer Wille, welcher sein Gesetz nicht durch einen äußerlichen Besitzstand, sondern durch die Autonomie seiner selbst empfängt, indem das Subjekt es für seine Pflicht erkennt, die Einsicht in das Gute als absoluten Endzweck der Welt zu haben, dasselbe sich zur Absicht zu machen und durch seine Thätigkeit hervorzubringen. Diesen innerlichen Bestimmungen des Guten gegenüber macht die äußere Objektivität das andere selbstständige Extrem, eine eigenthümliche Welt für sich aus. Es ist daher

zufällig, ob das Gute sich in ihr realisirt, und das Böse, der an und für sich nichtige Zweck, in ihr nichtig ist, ob das gute Subjekt in ihr glücklich, und das böse unglücklich wird. Der Wille des Guten als des in seiner reinen Subjektivität Unsagbaren, über welches das Subjekt sich in seiner Einzelnheit entscheidend weiß, ist das Gewissen. Dagegen ist das Wissen der Einzelnheit als des Entscheidenden, welches gegen das Gute sich den Inhalt eines subjektiven Interesses gibt, das Böse.

Die Wahrheit ist, daß das Gute nicht eine bloße subjektive Regel des einzelnen Willens bleibe, welche mit dem allgemeingültigen Rechte in einem bloß zufälligen Verhältnisse stehe, sondern daß sich der substantielle Inhalt des Guten dem Bildungszustande einer gegebenen Gegenwart gemäß in der Form des Rechts als eine allgemein geltende Sitte und Lebensart auspräge. Dies ist die Sittlichkeit als der Zustand, worin die Freiheit als die Substanz ebenso sehr als Wirklichkeit und Nothwendigkeit existirt, wie als subjektiver Wille. Diese frei sich wissende Substanz, in welcher das absolute Sollen ebenso sehr Sein ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit. In diesem Zusammenhange vollbringt die Person ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das Ihrige und als Seiendes, und hat in dieser Nothwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit. Das Wissen dieses in der Gegenwart öffentliche Geltung habenden Guten als der Uebereinstimmung des Interesses einer jeder einzelnen Person mit dem Ganzen, verbunden mit der Ueberzeugung, daß auch die anderen Einzelnen gegenseitig sich nur in dieser übereinstimmenden Gemeinsamkeit wissen und darin thätig sind, ist das allgemeine Vertrauen als die wahrhafte sittliche Gesinnung. Die Beziehungen des Einzelnen in den hierher gehörigen Verhältnissen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats machen seine sittlichen Pflichten aus. Die sittliche Persönlichkeit als die von dem substantiellen Leben durchdrungene Subjektivität ist Tugend. Sie ist in Beziehung auf die äußerliche Unmittelbarkeit eine Anerkennung des gegebenen Seins als Positiven, und dadurch ruhiges Beruhen in sich selbst; in Beziehung auf das Ganze der sittlichen Wirklichkeit ist sie Vertrauen, verbunden mit absichtlichem Wirken für dieselbe, und Fähigkeit, für sie sich aufzuopfern; endlich in Beziehung auf die Zufälligkeit der Verhältnisse mit Andern zuerst Gerechtigkeit und dann wohlwollende Neigung.

Sucht man die Stelle auf, welche diese substantielle Sittlichkeit unter den in der Phänomenologie verzeichneten geistigen Standpunkten einnimmt, so findet man, daß sie dort nur dann der vollkommene politische Standpunkt ist, wenn der Proceß der Weltgeschichte oder der Befreiung des Geistes als bereits bei seinem Ende angelangt gedacht wird. Unter dieser Voraussetzung wird allerdings der Standpunkt der moralischen Reflexion des Einzelnen im Gegensatze zum allgemeinen Leben des Ganzen als ein überwundenes und nicht weiter erhebliches Moment erscheinen, indem das Höchste, was der Einzelne in seiner moralischen Reflexion erreichen kann, dann nur noch dieses ist, nicht unter der Höhe des in der Wirklichkeit sich als höchstes Gut in continuirlichem Beharren ausnahmlos vollziehenden Sittengesetzes zurückzubleiben Wird dagegen diese nur im Utopien des vollendeten und vollzogenen Guten sich bewahrheitende Stellung der Begriffe auf die unvollkommene, das Gesetz des Guten theils vollziehende, theils nicht vollziehende Gegenwart unseres Lebens übertragen, so setzt sie, um nicht in eine augenscheinliche Unwahrheit umzuschlagen, einen Zustand als gegeben voraus, in welchem die im Ganzen als Sitte, Herkommen und historisches Gesetz sich vollziehende Vernunft so hoch über der Bildung des einzelnen Individuums erhaben steht, daß man mit Grund von einem jeden eine vollständige Erklärung seiner Incompetenz jener gegenüber fordern darf. Diese absolute Unterwerfung des moralischen Reflexionsurtheils unter die geltende Sitte wird, wo sie nicht vorübergehend, sondern andauernd stattfindet, zu zwei Lebensformen als möglichen Typen oder Ausprägungen derselben führen. Entweder unterwerfen sich die sämmtlichen Individüen einer unverbrüchlichen, von ihren Altvordern stammenden Sitte und Staatsverfassung, welche sie niemals durch moralische Reflexion zu ändern wagen (chinesisches Stabilitätsprincip), oder sie geben ihre moralische Reflexion gegen diejenigen Personen preis, welche als höher Gebildete, Gelehrte, Geistliche, Adelige, Reiche u. s. f. das Leben der allgemein geltenden Sitte sowol selbst vorzugsweise darstellen, als auch in seiner Integrität zu bewahren ein besonderes Interesse haben (indisches Kastenprincip). Das Vorherrschen sowol der einen, als der anderen Form begründet in der Weltgeschichte den Nothstaat, welcher so lange das Fundament alles politischen Lebens bleiben wird, als nicht durch höher steigende Bildung unter dem Volke die Reflexion der freien

Moralität in jedem einzelnen Individuum ohne Ausnahme erwachen kann. Diesen Zustand des intellektuellen Hindernisses und der moralischen Impotenz, worin sein Zeitalter lebte und worüber die gegenwärtige Zeit bereits hinausgeschritten ist, suchte Hegel als einen relativ vernünftigen zu begreifen, und insofern gehört seine Staatsphilosophie einer bereits vergangenen und überwundenen Epoche an. Hegel's Staatsphilosophie blickt mit umgedrehetem Antlitz in die Vergangenheit, während Kant's Rechtslehre im frischesten Elemente der Gegenwart athmet, und Fichte's Staatslehre mit prophetischem Blicke in eine ferne und große Zukunft des Menschengeschlechtes schaut. Diese seltsame Stellung findet ihre Erklärung nur darin, daß Hegel mit willkürlicher Selbstbeschränkung und kluger Berechnung auf die Unmündigkeit seines Zeitalters sich überall das Begreifen der zufällig vorhandenen Gegenwart zur alleinigen Aufgabe setzte. Diese rückwärts gewandte Stellung Hegel's macht sein Charakteristisches aus im Zusammenhange der Systeme.

Die Sittlichkeit als der Geist des wirklich vorhandenen Volks vollzieht sich in den drei Sphären der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats.

Die Familie ist die unmittelbare Substantialität des Geistes. Als solche hat sie die sich empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Bestimmung, als die Gesinnung, das Selbstbewußtsein seiner Individualität nicht abgesondert für sich, sondern nur in dieser Einheit zu haben, um in ihr nicht als eine Person für sich, sondern als Mitglied zu sein. In der Familie empfindet sich das Individuum als Gattung und insofern als ein allgemeiner harmonischer Wille, jedoch auf unmittelbare, natürliche Art, in beschränkter Sphäre, und nach der Weise der bloßen Empfindung. Das sittliche Moment im Verhältniß der Ehe, worin zwei einander ergänzende Persönlichkeiten sich zu Einer Person verbinden, ist die subjektive Innigkeit des Verhältnisses, welche ein ungetheiltes Band (Monogamie) schlechthin fordert nebst einer Gemeinsamkeit der persönlichen und particulären Interessen. Denn die Grade der Innigkeit dieses Verhältnisses sind die einzig möglichen Grade seiner Vollkommenheit als einer Empfindungssache. Das Eigenthum wird als gemeinschaftliches der Familie und ihrer verschiedenen Mitglieder mit einem erhöheten sittlichen Stempel behaftet, auch der Erwerb, die Arbeit, als Vorsorge für die Familie, aus der bloßen

Sphäre des nackten Egoismus emporgehoben und zum sittlichen Thun für ein allgemeineres Leben umgestaltet. Dieses sittliche Verhältniß vollendet sich endlich in der Erziehung der Kinder zu selbstständigen Personen, wodurch die Ehe über ihr ursprüngliches enges Verhältniß in die weiteren Sphären der bürgerlichen Gesellschaft hinausgreift, für welche sie ihre Kinder auferzieht. Nach dieser Entlassung gerathen die Mitglieder der Familie in das Verhältniß von Personen gegen einander, und damit erst treten rechtliche Bestimmungen in das Verhältniß der Familie ein.

Die Familien stehen zunächst gegenseitig als Personen ohne Zusammenhang, deren jede auf ihre Selbsterhaltung und ihren Erwerb gestellt ist. Aber ihre Bedürfnisse, welche nur durch wechselseitige Dienste, Tausch und Kauf in garantirten Verträgen erfüllbar sind, begründen die bürgerliche Gesellschaft als ein System allseitiger Abhängigkeit, worin die Subsistenz, das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht Aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. Die Möglichkeit der Befriedigung der Bedürfnisse liegt in dem gesellschaftlichen Zusammenhange, welcher das allgemeine Vermögen ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen. Der Erwerb von Eigenthum ist durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch eigene Arbeit bedingt. Diese Vermittlung der Befriedigung durch die Arbeit Aller macht das allgemeine Vermögen aus.

Um die Arbeit zu erleichtern und die Produktion zu vermehren, tritt eine Theilung der Arbeit ein. Das Individuum beschränkt sich auf Eine Geschicklichkeit, welche auf diese Weise mechanisch wird, wodurch auch zum Theil die Maschine statt des Menschen eintreten kann. Die Gewohnheit in einer solchen eingeschränkten Sphäre in Genuß, Kenntniß, Wissen und Benehmen macht den Bildungszustand dieser Sphäre aus. So geht dann aus einer concreten Theilung des allgemeinen Vermögens gemäß den verschiedenen Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen, so wie der geistigen Bildung und Gewohnheit der Unterschied der Stände hervor. Die Individuen gehen in diesen Unterschied ein nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür oder Zufall, und erwerben in solcher bestimmten, festen Sphäre ihre

wirkliche Existenz, und in derselben ihre Sittlichkeit als Rechtschaffenheit, ihr Anerkanntsein und ihre Ehre. Der substantielle, natürliche Stand hat an dem fruchtbaren Grund und Boden ein natürliches und festes Vermögen, seine Thätigkeit erhält Richtung und Inhalt durch Naturbestimmungen, und seine Sittlichkeit gründet sich auf Glauben und Vertrauen. Der reflektirte Stand ist auf das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittlung, Vorstellung und in ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element, und das Individuum auf seine subjektive Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen. Der denkende Stand hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäfte. Wie der zweite hat er eine durch die eigene Geschicklichkeit vermittelte, und wie der erste eine aber durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Subsistenz.

In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Freiheit als formelles Recht. Dieses als das Geltende gewußt ist das Gesetz, welches bestimmt ausgesprochen und allgemein bekannt sein muß, deshalb in so einfache Form als möglich zu fassen ist. Denn die Gesetze so hoch aufhängen, wie Dionysius der Tyrann that, daß sie kein Bürger lesen konnte, oder aber sie in den weitläufigen Apparat von gelehrten Büchern, Sammlungen, mit Gegenüberstellung abweichender Urtheile, Meinungen, Gewohnheiten, und noch dazu in einer fremden Sprache vergraben, so daß die Kenntniß des geltenden Rechts nur denen zugänglich ist, die sich gelehrt darauf legen — ist ein und dasselbe Unrecht.

Indem Eigenthum und Persönlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft gesetzliche Anerkennung und Gültigkeit haben, ist das Verbrechen nicht mehr nur Verletzung einer einzelnen Person, sondern des ganzen Gemeinwesens. Es tritt damit der Gesichtspunkt der Gefährlichkeit der Handlung für die Gesellschaft ein. Hierdurch wird zwar die Größe des Verbrechens verstärkt, aber auch zugleich die äußere Wichtigkeit der Verletzung heruntergesetzt, und eine größere Milde in der Ahndung desselben von Seiten des Gerichts, als des personificirten Rechtes, herbeigeführt. Zum Beweise des Thatbestandes ist das eigene Geständniß des Verbrechers als die höchste Spitze der Vergewisserung unentbehrlich, daher die Geschwornengerichte wegen dieses Mangels zu verwerfen.

In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung des Bedürfnisses nebst der Sicherung dieser Befriedigung der Zweck. Der-

selbe ist in der Mechanik dieser atomistischen Sphäre vielfach durch Zufälligkeiten gefährdet, durch die Wandelbarkeit der Bedürfnisse, durch Lokalitäten, Zusammenhänge eines Volks mit anderen, durch Irrthümer und Täuschungen, durch die bedingte Fähigkeit des Einzelnen. Die Allgemeinheit des Staats verhält sich hierbei nur negativ, indem sie als Staatspolizei den hier drohenden Unordnungen und Excessen vorbeugt. Im Uebrigen bleibt die Bethätigung des Zwecks auf das Geschäft besonderer Zweige und Interessen beschränkt, in der Corporation, in welcher der Bürger als Privatmann die Sicherung seines Vermögens findet. Eine anderweitige Sorge für das Proletariat ist abzulehnen. Denn wird der reicheren Klasse eine solche als direkte Last aufgelegt, oder sind in reichen Hospitälern, Stiftungen, Klöstern und anderem öffentlichen Eigenthum die direkten Mittel vorhanden, die der Armuth zugehende Masse auf dem Stande ihrer ordentlichen Lebensweise zu erhalten, so wird die Subsistenz der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Princip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbstständigkeit und Ehre ist. Wird aber die Subsistenz aller Dürftigen durch Arbeit (nämlich durch Gelegenheit dazu) vermittelt, so wird die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Ueberfluß beim Mangel an selbst produktiven Consumenten gerade das Uebel besteht, das also auf diese Weise sich nur vergrößert.

Ueber der bürgerlichen Gesellschaft steht der Staat als die Wirklichkeit der sittlichen Idee oder der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille. Er ist die Vereinigung des Princips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft. Die Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber durch das Princip des aus sich thätigen Wollens die Form gewußter Allgemeinheit erhält. Dieser allgemeine Wille ist als Wirklichkeit Ein Individuum. Sein Werk ist, das Recht zu verwirklichen, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten. Die Gliederung der Staatsmacht aber ist die Verfassung. Sie ist die existirende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen. Eine Verfassung wird nicht gemacht, sondern entwickelt sich aus dem Geiste des Volks und durchläuft mit ihm die durch den Begriff nothwendigen Bildungsstufen und Veränderungen. Es ist die Geschichte, von welcher die Verfassungen gemacht werden.

Die fortdauernde Hervorbringung des Staats und seiner Verfassung ist die Regierung. Die Organisation der Regierung ist ihre Unterscheidung in Gewalten, deren Eigenthümlichkeiten im Subjekt des Regenten zur Einheit sich durchdringen, nämlich die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen (die gesetzgebende Gewalt), sodann die Subsumtion der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine (die Regierungsgewalt), und endlich die Subjektivität als die Gewalt der letzten Willensentscheidung (die fürstliche Gewalt), welche die Spitze und der Anfang des Ganzen ist. Diese Subjektivität ist nicht ein aus einer Majorität hervorgehendes Beschließen (als worin die Einheit des beschließenden Willens nicht eine wirkliche Existenz hat), sondern eine wirkliche Individualität — Monarchie. Und zwar hat diese Subjektivität die Bestimmung der Unmittelbarkeit und damit der Natur an ihr, d. h. die Bestimmung der Individuen für die Würde der fürstlichen Gewalt wird durch die Erblichkeit festgestellt. Das Geschäft des Gesetzgebens zur selbstständigen Gewalt und zwar zur ersten mit der Bestimmung der Theilnahme Aller daran, und die Regierungsgewalt zur davon abhängigen und ausführenden zu machen, ist daher unstatthaft, und die Souverainetät des Volks als eines autonomischen Ganzen fällt ganz und gar zusammen mit dem absolut entscheidenden Moment des Ganzen, welches nicht die Individualität überhaupt, sondern Ein Individuum, der Monarch, ist.

Der Begriff muß sich bei dieser paradoxen Wendung die seltsame Verkrüppelung gefallen lassen, daß das natürliche Individuum mit seiner abstrakten Willkür für concreter und substantieller gilt, als die sittliche Substanz des allgemeinen Selbstbewußtseins. Um diese Behauptung in ihrem wahren Sinne aufzufassen, muß man bedenken, daß sie nach dem Zusammenhange des Systems nur für die Wirklichkeit, d. h. für die Gegenwart, berechnet war. Die entweder noch nicht, oder nicht mehr wirklichen Stellungen des politischen Begriffs gehören nicht der Staatslehre, sondern der Weltgeschichte an.

In der Regierungsgewalt thut sich die Vertheilung des Staatsgeschäfts an besondere Behörden hervor. Ihnen gegenüber tritt die ständische Behörde als eine Theilnahme von Privatpersonen an der Gesetzgebung, eine Theilnahme, vermöge deren die subjektive Freiheit und deren allgemeine Meinung sich zeigen und die Befriedigung, etwas

zu gelten, genießen kann. Als vermittelndes Organ betrachtet stehen die Stände zwischen der Regierung überhaupt einerseits und dem in die besonderen Sphären und Individuen aufgelöseten Volke andererseits. Ihre Bestimmung fordert an sie so sehr den Sinn und die Gesinnung des Staats und der Regierung, als der Interessen der besonderen Kreise und der Einzelnen. Zugleich hat diese Stellung die Bedeutung einer mit der organisirten Regierungsgewalt gemeinschaftlichen Vermittelung, daß weder die fürstliche Gewalt als Extrem isolirt, und dadurch als bloße Herrschergewalt und Willkür erscheine, noch daß die besonderen Interessen der Gemeinden, Corporationen und der Individuen sich isoliren, oder noch mehr, daß die Einzelnen nicht zur Darstellung einer Menge und eines Haufens, zu einem unorganischen Meinen und zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat kommen. Die Abordnung, als von der bürgerlichen Gesellschaft ausgehend, hat den Sinn, daß die Abgeordneten mit deren speciellen Bedürfnissen, Hindernissen, besonderen Interessen bekannt seien und ihnen selbst angehören. Die Wahl geht nach der Natur der bürgerlichen Gesellschaft von ihren verschiedenen Corporationen aus, und Wählen erscheint hierbei entweder überhaupt als etwas Ueberflüssiges, oder reducirt sich auf ein geringes Spiel der Meinung und der Willkür. Auf diese Weise erhalten die der bürgerlichen Gesellschaft angehörigen Genossenschaften, Gemeinden und Corporationen nebenbei einen nützlichen politischen Zusammenhang.

Der Staat ist als einzelnes Individuum ausschließend gegen andere eben solche Individuen. Ihre Unabhängigkeit von einander macht den Streit zwischen ihnen zu einem Verhältnisse der Gewalt oder des Krieges, in welchem die besondere Selbstständigkeit der Einzelnen und der Zustand ihres Versenktseins in das äußerliche Dasein des Besitzes und in das natürliche Leben sich als ein Nichtiges fühlt. Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu sein pflegt, Ernst gemacht wird, hat die Bedeutung, daß durch ihn die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede versetzen würde. Die Tapferkeit als Gesinnung enthält dabei die Härte der höchsten

Gegensätze, die höchste Selbstständigkeit des Fürsichseins, deren Existenz zugleich in dem Mechanischen einer äußeren Ordnung und des Dienstes ist — gänzlichen Gehorsam und Abthun des eigenen Meinens und Räsonnirens, und intensivste und umfassende augenblickliche Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit — das feindseligste und dabei persönlichste Handeln gegen Individuen, bei vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen.

Durch den Zustand des Krieges wird die gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen bewirkt in Friedensvergleichen, auf denen das äußere Staatsrecht beruht. Das Völkerrecht tritt mit dem allgemeinen Princip des vorausgesetzten Anerkanntseins der Staaten jenem ergänzend hinzu.

Der bestimmte Volksgeist hat nach der Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er hat daher eine durch sein besonderes Princip bestimmte Entwicklung seines Bewußtseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen. Als beschränkter Geist ist seine Selbstständigkeit ein Untergeordnetes. Er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das Weltgericht, darstellen.

Die Weltgeschichte.

Die Weltgeschichte ist der Weg zur Befreiung der geistigen Substanz. Die einzelnen Momente und Stufen dieser Bewegung sind die Völkergeister. Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, ist das höchste und absolute Recht. Das Selbstbewußtsein eines besonderen Volkes ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes. Gegen diesen Willen ist dann so lange, als dies der Fall ist, der Wille der anderen besonderen Volksgeister rechtlos, und daher dieses Volk das weltbeherrschende zu nennen. Hernach aber schreitet der allgemeine Geist über sein jedesmaliges Eigenthum als über eine besondere Stufe hinaus, und übergibt es dann seinem Zufall und Gericht.

Der Volksgeist enthält Natur-Nothwendigkeit und steht im äußerlichen Dasein. Die sittliche Substanz ist eine beschränkte, mit Zufälligkeit behaftete, bewußtlose Sitte. Aber es ist der in der Sittlichkeit denkende Geist, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist hat,

in sich aufhebt und sich zu einem Wissen erhebt, das jedoch selbst die Beschränktheit des Volksgeistes an sich hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abgestreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich, und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.

Die Entwicklung der sittlichen Substanz beginnt im Orient. Hier findet man die sittlichen Bestimmungen als Gesetze ausgesprochen, so daß der subjektive Wille von ihnen als äußerlicher Macht regiert ist. Das Innerliche, Gesinnung, Gewissen, formelle Freiheit kommt noch nicht zur Entfaltung, die Gesetze bestehen als Zwangsrecht. Aeußerliches und Innerliches sind noch eins, daher auch Religion und Staat. Die Verfassung ist im Ganzen Theokratie, das Reich Gottes als weltliches Reich, oder das weltliche Reich als göttlich gedacht.

In China und der mongolischen Theokratie von Tibet steht die Geschichte auf ihrer ersten Stufe. Beide haben das patriarchalische Princip zur Grundlage, in China als organisirtes System weltlichen Staatslebens, in Tibet als ein religiöses Reich. In China ist der Monarch Patriarch, die Staatsgesetze theils rechtliche, theils moralische, das innerliche Gesetz ist selbst als äußerliches Rechtsgebot vorhanden. Moralische Gesetze werden wie Staatsgesetze behandelt, das Rechtliche hat den Schein des Moralischen und das Innerliche kommt nicht zur Reife. Alle Subjektivität ist im Staatsoberhaupt zusammengenommen, der für das Ganze handelt. Alles, was er thut, thut er im Namen des Himmels, und rechnet sich das Gedeihen und die Fruchtbarkeit des Landes als Lohn seiner Tugenden, so wie Pest, Ueberschwemmung und Mißwachs als Strafe für seine Vergehungen zu. In Tibet ist das theokratische Verhältniß darin noch ausdrücklicher vorhanden, daß der Herrscher nicht nur Stellvertreter Gottes, sondern selber Gott in eigener Person ist. Hier, wo alles in religiösen Beziehungen aufgeht, kommt es zu keinem weltlichen Staatsleben.

Im indischen Reiche erscheinen besondere Mächte als losgebunden gegen einander. Verschiedene Kasten als natürliche Unterschiede (der Intelligenz, des Muths u. s. f.) sind durch die Religion gegen einander fixirt. Dadurch werden die Individuen noch selbstloser, weil

die Unterschiede, anstatt von einem substantiellen Subjekt bestimmt und gegliedert zu werden, der Natur anheimfallen. Da die Einheit dieser Abtheilungen eine religiöse ist, so entsteht theokratische Aristokratie mit ihrem Despotismus. Auch in der Religion findet sich hier das Princip, die Momente der Idee als sinnliche Naturmächte zu isoliren gegen die Vorstellung des abstrakt Einen Princips. Der Zusammenhang zwischen dieser Einfachheit (Brahma) und den sinnlichen Naturmächten ist ein nie beruhigtes Schweifen von einem Extrem ins andere, ein verrückter Taumel.

Persien ist die theokratische Monarchie, als eine Verfassung, deren beherrschender Wille nicht als Willkür, sondern als Gesetzlichkeit vorhanden ist. Dies Gesetz ist gedacht als Moralgesetz nach der Idee der Reinheit und des Lichts. Es ist die Forderung, daß der Geist sich reinige, sich lichte, das Volk eine frevellose und heilige Gemeine sei. Der moralische Gegensatz gegen das Volk, welches dieses göttliche Gebot vollzieht, wird angeschaut als die Vielheit feindlicher Völker, welche dem göttlichen Gesetz zu unterwerfen sind. Diese persische Einheit herrscht über viele unterschiedene Völkerschaften als eine milde Gewalt, welche daneben alle Besonderheit frei herausschlagen, sich ausbreiten und verzweigen läßt. Indem das persische Reich die besonderen Principien in sich gewähren läßt, bringt es zuerst die Gegensätze in sich aus ihrer starren Ruhe zum lebendigen Kampf und macht damit den wirklichen Uebergang in die Weltgeschichte. Persien hat daher Entwicklungen und Umwälzungen gehabt, ist nicht statarisch gewesen, wie Indien und China. Persien ist die Einheit, die das Besondere aus sich frei läßt, das Licht, welches die Keime erregt, ihre Partikularität geltend zu machen. Rechte und Pflichten sind hier nicht Kastensache, wie in Indien, nicht Familiensache, wie in China, sondern Sache des Individuums. Daher ist hier nicht Geburt und Vornehmheit (wie in Indien), nicht Alter und Väterlichkeit (wie in China) das absolut Ehrwürdige, sondern das Gute als die Reinigkeit des Individuums, seine Thätigkeit für das Gesetz und Erhebung über die bloße Naturbestimmung.

So wie Persien durch die Staaten Kleinasiens äußerlich den Uebergang ins griechische Leben macht, so ist der innere Uebergang des Orients in den Occident durch Aegypten vermittelt, wo sich die abstrakten Gegensätze des Orients zu durchdringen und zu vermitteln

suchen. Aber diese Einigung, da sie aus Mangel des höheren Princips nicht gelingt, kommt sich selbst nur zur Anschauung als reine Aufgabe oder ungelösetes Räthsel, dessen Lösung die griechische Welt ist.

In Judäa geschieht der Bruch zwischen dem Osten und Westen. Der Geist erfaßt das abstrakte Grundprincip des Geistigen als ein solches, welches nicht für den Sinn sei (wie Licht u. dgl.), sondern nur für den reinen Gedanken, und alle Vermischung mit einer anschaulichen Vielheit ausschließe. Gegen Jehovah sind alle andere Götter falsche. Das Geistige sagt sich vom Sinnlichen unmittelbar los, die Natur wird zu einem Aeußerlichen und Ungöttlichen herabgesetzt. Nur das Eine, der Geist, das Nichtsinnliche ist die Wahrheit, der Gedanke in seinem reinen Fürsichsein. Moralität und Rechtlichkeit treten auf, eine geschichtliche Ansicht erscheint, welche die Gegenstände in ihrer Aeußerlichkeit als Objekte des Gedankens, nicht mehr der bloßen Anschauung und Phantasie ergreift. Die Poesie macht in diesem Punkte der Prosa Platz. Die Stimmung der Auffassung des Uebersinnlichen ist Erhabenheit. Die Erhebung über das Sinnliche vollzieht sich als reines Herz, als Büßung, als Andacht und als ein Dienst des Rechts und der Gerechtigkeit, deren Grund die reine Freiheit als abstrakte ist. Gleichwol ist dieser Dienst noch Ceremoniendienst, wobei das Subjekt als Einzelnes nicht zum Bewußtsein seiner Selbstständigkeit gelangt. Vielmehr gilt hier noch die Familie (der Stamm) als das Substantielle. Der Staat ist das dem Princip Unangemessene, der Gesetzgebung Mosis Fremde.

Die griechische Welt ist das Jünglingsalter der Geschichte. Achill, der poetische Jüngling, hat das griechische Leben aufgeschlossen, Alexander, der wirkliche Jüngling, dasselbe zu Ende geführt. Beide erscheinen im Kampf gegen Asien, Achill im ersten Gesammtunternehmen Griechenlands gegen Troja, Alexander als Vollstrecker der Rache, welche Asien zugeschworen war. In Griechenland lebt der jugendliche Geist, welcher nur so weit frei ist, als er sich durch eigene Genialität frei zu machen weiß. Asien ist diesem Geiste das Vorgefundene, dem er sich entringt, in Beziehung auf Staat, Familie, Recht und Religion. Alles wird zum genialen Produkt ausgezeichneter Individuen umgeformt. Nachdem dieser jugendliche Individualismus geworden, zeigt er sich selbstständig und glücklich im Siege nach außen in der Berührung mit dem früheren weltgeschichtlichen Volke (Persien).

Darauf folgt Sinken und Verfall im Zusammentreffen mit dem späteren Organ der Weltgeschichte, den Römern, zu deren Lebensprincip das griechische die Hinleitung ist.

Die Freiheit des Geistes ist in Griechenland nur erst in Beziehung auf ein Naturprincip, nicht durch sich selbst sondern durch Anderes erregt, und nur dadurch frei, daß sie die Anregung aus sich verändert und reproducirt. Dies ist der Uebergang aus der asiatischen Selbstlosigkeit, wo das Göttliche mit Sinnlichkeit und Natur behaftet ist, zur unendlichen Subjektivität, welche nur allein im Gedanken den Boden für alles Geltende hat. Der Grieche verkehrt die Natur zum Gesetztsein seiner aus sich. Er besitzt daher das Geistige und Sittliche in der sinnlichen Form der Schönheit als anschauliches Subjekt, durch schöne Phantasie. Die Einheit als Subjekt, den Einen Geist zu wissen, war ihnen unbekannt. Diese Einheit blieb überschwebend als abstraktes Fatum, geistlose Nothwendigkeit über dem Olymp schöner Formen, in denen sich ihnen die sittlichen Mächte versinnlichten. Der griechische Geist ist der plastische Künstler, welcher das Natürliche zum Ausdruck des Geistes umkehrt, dem Steine den Geist einhaucht. Dieser Geist ist heiter, weil er das Bewußtsein seiner eigenen Freiheit am gegebenen Inhalt gewinnt. Alle Produktionen des griechischen Geistes bilden Kunstwerke, zuerst das subjektive Kunstwerk als die Bildung des Menschen selbst, dann das objektive Kunstwerk als die Gestaltung ihrer Götterwelt, endlich das politische Kunstwerk, die Weise der Verfassung und der Individuen in ihr.

Für diesen nach Selbstbefreiung strebenden Schöpfungstrieb war die demokratische Verfassung als eine solche, in welcher der subjektive Wille in seiner ganzen sinnlichen Lebendigkeit sich bewegt. Ein Hauptmoment dieser Demokratie war die Forderung, daß das öffentliche Recht, die Staatsangelegenheit, das allgemeine Interesse jedem Individuum das schlechthin Wesentliche sei, hiergegen jede sonstige subjektive Einsicht und Meinung, jedes sonstige Belieben des Individuums schlechthin zurücktrete. Der griechische Staat war kein patriarchalischer Zustand eines ungebildeten Vertrauens, sondern etwas durchweg Gesetzliches. Der Zweck war nicht die Abstraktion des Staats überhaupt, sondern die Aufopferung des Einzelnen für das lebendige Vaterland, diese Tempel, diesen Freundeskreis, diese Sitten. Die Lehre der moralischen Reflexion, daß jeder nach seiner Ueberzeugung handeln müsse,

und also hierin ein vom großen Ganzen gesondertes Dasein habe, kam erst später auf, und zwar als ein Princip des Verderbens für den griechischen Standpunkt.

Rom versammelte alle Götter und antike Völkergeister in dem Pantheon der Weltherrschaft, um daraus ein abstrakt Allgemeines zu machen. Während das persische Princip alle Lebendigkeit in vollem Maaße bestehen ließ, erstickte sie das römische. Indem die Individualität dem abstrakten Zweck des Staats unterliegt, ist es aus mit der Natürlichkeit des Geistes, und es tritt ein abstrakter Freiheitsbegriff hervor, worin die concrete Individualität eben sowol verschwindet, als die schlechthin abstrakte und einfache Persönlichkeit als Freiheit des Ich in sich geboren wird. Diese politische Allgemeinheit und abstrakte Freiheit ist Grundbestimmung des römischen Rechts, welche im strengen Begriff des Eigenthums ins Dasein tritt. Wie in Griechenland die Demokratie, so ist hier eine starre dem Volk entgegenstehende Aristokratie die Grundform. Dabei ist das Ganze durch Principien getheilt, in Griechenland nur durch Faktionen. Der principielle Dualismus von Aristokratie und Demokratie ist Roms innerstes Wesen.

Die Lokalität von Italien ist keine Einheit der Natur, wie das Nilthal; die Einheit war eine solche, wie Macedonien Griechenland durch seine Herrschaft gab, doch mit dem Unterschiede, daß Italien der griechischen Gleichheit der Bildung ermangelte. Der römische Staat beruhet geographisch, wie historisch auf dem Momente der Gewaltsamkeit. Der zweite punische Krieg und die darauf folgenden Kämpfe sind die Periode der äußerlichen Größe Roms. Rom wurde erst fest in sich, nachdem der Kampf zwischen Patriciern und Plebejern gekämpft war. Die nun folgende welterobernde Ausdehnung bereitete den Verfall vor, indem sie die Verfassung veränderte. Im Kaiserreich ist die römische Macht prächtig, glänzend und mächtig, aber in sich gebrochen, während die christliche Religion sich ausbreitet, und der Fortschritt der Weltgeschichte an die germanischen Völker übergeht.

So wie aus dem Tode des natürlichen Individualismus nach der einen Seite das abstrakte Rechtsgefühl hervorging, so nach der anderen die innere Freiheit als Abstraktion von Allem, in der Philosophie. Dieselbe ist als unruhiger Denkproceß Skepticismus, als Zurückziehen des Selbstbewußtseins auf sich Stoicismus. Wenn dem Gemüthe etwas Natürliches heilig ist, so kann es daran verletzt werden, wenn

es sich aber in seine Allgemeinheit zurückzieht, so ist nichts Besonderes, woran es gehalten werden könnte. Es hat nun das Heilige nicht mehr als einen Gegenstand für den Sinn (wie die Schönheit), sondern als ein solches, das nur allein für den Gedanken und den Geist ist. Hiermit aber war man beim orientalischen Element des Judaismus angelangt, wonach das Herz sich zur abstrakten Einzelnheit des gottgefälligen Willens zu bilden, und dem reinen und übersinnlichen Gedanken angemessen zu machen hat. Dadurch entsteht Kampf, Sehnsucht, Reinigung des Herzens, wie in den Psalmen und Propheten, Ringen nach einem neuen gewissen Geist. Um dies Princip zur Vollendung zu führen, fehlte nur noch, daß die Trennung des Inneren (des Ich) von dem an und für sich Allgemeinen (der Gottheit) als aufgehoben gesetzt, und das Wesen der göttlichen und menschlichen Natur als identisch angeschaut wurde. Dieser Schritt geschah im Christenthum. Der Mensch weiß sich im Christenthum in der Hoheit, anstatt Gottes oder als Gottes Ebenbild zu sein. Dies ist aber nicht auf natürliche Weise so, sondern wird hervorgebracht im Proceß des Herzens.

Dies Princip wird nun die Angel der Welt, von diesem Princip aus entwickelt sich die fernere Geschichte. Freiheit wird allgemeines Grundprincip, und dieser christliche Grundsatz wird nothwendig mit der Zeit ein politischer. Freiheit des Entschlusses und Willens aller Individuen, womit zunächst den antiken Institutionen der Sklaverei und der Orakel widersprochen wurde.

Das Christenthum ist die Welt der Zucht oder Selbsterziehung, des Schmerzes über die eigene Nichtigkeit, das eigene Elend, und der Sehnsucht in ein höheres neues Leben. Der unendliche Verlust des Natürlichen wird durch seine eigene Unendlichkeit ausgeglichen, dadurch unendlicher Gewinn. Die Einheit des Menschen und Gottes ist gesetzt. Der Mensch ist insofern zu Gott erhoben, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt. Denn das Natürliche ist das Unfreie, Ungeistige. Der Verlust des Princips der Natürlichkeit wurde als ein nothwendiger, dieses Unglück als ein Heil gewußt, so die Menschheit mit ihrem Schicksal ausgesöhnt. Die Ausführung dieses Grundprincips, welche das sittliche Recht im Staate, die weltliche Freiheit ist, konnte erst im Fortgange der Geschichte hervortreten.

Selig sind, die reines Herzens sind. Die Zurückziehung in das reine Herz, das ungebundene, unbestochene, ist Waffe gegen alle aufge-

drungene Bande, unendliche Erhebung des Geistes in die einfache Reinheit, Losgebundenheit von Allem. Selig die Friedfertigen, die um Gerechtigkeit Verfolgten. Seid vollkommen, trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, die Leiden dieser Zeit sind nicht werth jener Herrlichkeit. Was die Reinheit der Seele trübt, das vernichte. Aergert dich dein rechtes Auge u. s. f. Ebenso Sorgen und Kummer. Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen werdet u. s. f. Verkaufe was du hast und gib es den Armen. Laß die Todten ihre Todten begraben. Wer sind meine Mutter, wer meine Brüder? Ich bringe nicht Frieden, sondern das Schwert, den Menschen zu erregen wider seinen Vater, die Tochter wider ihre Mutter. Hiermit war die Auflösung aller natürlichen Verhältnisse, der Familie, des Besitzes, des Wohllebens, des Behagens an jeder Art von Lebensgütern in Aussicht gestellt. Nur wer sein eigenes Leben hasset, wird das Leben gewinnen.

Die Freunde Christi bildeten zunächst eine Gesellschaft oder Gemeinde, welche als staatsgefährlich verfolgt wurde. Sie war demokratisch organisirt, die Mitglieder wählten ihre Vorsteher. Sie hielt sich von Staatsgeschäften fern und erkannte den Kaiser nicht als unumschränkten Oberherrn an. Indem sie bei den Verfolgungen große Standhaftigkeit in Leiden und Schmerzen bewies, gewann sie eine schnelle Ausbreitung. Das Gemüth der Menschheit war getroffen. Nun aber mußte sich die Kirche zunächst eine Aeußerlichkeit geben, einen Besitz empfangen zur Verwaltung ihres Gottesdienstes, sodann eine Lehre oder Dogma feststellen, welches mit Zuhülfenahme der philosophischen Zeitbildung geschah. Diese nothdürftige Oekonomie des Augenblicks übernahm die römische Welt, während die Bildung des Reichs, d. h. die Staatenentwicklung nach christlichem Princip, den germanischen Völkern aufbehalten blieb.

Der Zweck der germanischen Welt ist die Realisirung der absoluten Wahrheit als der Selbstbestimmung der Freiheit, welche ihre absolute Form zum Inhalt hat. Die germanischen Völker sind die Träger des christlichen Princips, es wurde in sie als in unbefangene, ungebildete Gemüther gelegt, um den Begriff der wahrhaften Freiheit daran in sich selbst gegen die römische Hierarchie zu entwickeln, in welcher zunächst statt des erwarteten Himmelreichs auf Erden nur ein verfaulendes Samenkorn erschien, in welchem die Innerlichkeit des christlichen Princips nach Außen gewendet und außer sich gekommen

war. Der mächtig stachelnde Anreiz zu jener Entwicklung war eben dieser, die Predigt der unbedingten Freiheit und Reinigkeit in Thaten der härtesten Knechtung, der unsittlichsten Ausschweifung verkehrt zu sehen, wobei aller Sinn für sittliche Allgemeinheit, so weit er im germanischen Heidenthum bereits ausgebildet war, völlig verschwand und alle menschlichen Verhältnisse in das bloß partikuläre Recht der Faust und eines feudalen Schutzsystems Einzelner durch Einzelne verwesend auseinandergingen. Die Kirche sanctionirte dieses Raubsystem dadurch, daß sie das Reich der Welt überhaupt für der Sittlichkeit unfähig erklärte.

Das Christenthum begann dadurch sich zu realisiren, daß die Weltlichkeit in sich selbst zum Bewußtsein kam, daß auch sie ein Recht habe in der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, Rechtschaffenheit und Thätigkeit der Menschen, und daß das Bewußtsein dieser Berechtigung seiner selbst in jedem Menschen durch die Wiederherstellung der christlichen Freiheit in ihm gehoben und entwickelt werden müsse. Wer aber entschieden in dies Bewußtsein trat, dem hob sich der Unterschied zwischen weltlichem und geistlichem Zustande auf. Das Hervortreten der Reformation, welche dies offen aussprach, war das Signal, daß nun bereits das christliche Princip die fürchterliche Zucht seiner Bildung durchgemacht habe, um den Phasen seiner Realisirung im Leben selbst entgegenzugehen. Zunächst wurde das eingeschlichene Heidnische abgethan, daß das Vermittelnde zwischen dem Menschen und dem Wesen des Geistes ein Sinnliches und Natürliches (Hostie, Messe) sei. Der Proceß des Heils geht nur allein im Herzen und Geiste, im Glauben vor. Indem das Individuum weiß, daß es mit dem göttlichen Geiste erfüllt ist, geht ihm darin seine Bestimmung auf, sich durch sich selbst (und nicht durch Andere) zur Freiheit zu erheben. Das Sittliche und Rechte galt fortan für das Göttliche. Ehelosigkeit als Abkehr von den sittlichen Sphären ward aufgehoben. Industrie, Gewerbe wurden für sittliche Mächte anerkannt. Auch das Geldverleihen, Lebendigmachen der Capitalien, das die Kirche für unsittlich gehalten. Arbeit galt nicht mehr, wie früher, für erniedrigend, vielmehr für das Wahre und Gute selbst. Blinder Gehorsam wandelte sich um in Gehorsam gegen Gewissen und Gesetz.

Die nächste Folge war eine festere Staatenbildung, erbliche Monarchie. Die Bestimmung des Herrschers durch Geburt ist hierbei,

was bei den Griechen das Orakel, ein von Willkür unabhängiges, natürliches Element. Die Dynasten und Barone mußten sich mit Staatsämtern begnügen oder wurden zu Gouverneurs der Provinzen herabgesetzt. Hiermit kamen stehende Heere, Steuern, in Spanien die Inquisition. Die Sehnsucht dieser Staaten war Vergrößerung, der Zweck ihrer Kriege Eroberung. An die Stelle des verlorenen päpstlichen Centrums der Christenheit trat die Idee eines politischen Gleichgewichts der Staaten unter einander. Mit Uebermacht bedrohen dieses Gleichgewicht zuerst Karl V., deutscher Kaiser und König von Spanien, dann Ludwig XIV. von Frankreich, Karl XII. von Schweden, aber auf die Dauer vergebens. Nun müssen Oesterreich, Ungarn, Venedig und Polen den Türken entgegentreten, die protestantischen Fürsten Deutschlands gegen den Katholicismus sich rüsten. Im dreißigjährigen Kriege übernimmt zuerst Dänemark, dann Schweden die Sache der Freiheit. Dieser Krieg endigt mit einer Ermattung der Parteien, Verwüstung und Kraftlosigkeit. Auch in England ficht die protestantische Kirche gegen die sich selbst zu Päpsten machenden Könige, wobei das fanatisirte Volk im Puritanismus unter Cromwell die Spitze der unbesiegbaren Innerlichkeit erreicht. Auch die Holländer kämpfen gegen das katholische Princip, während Belgien spanisch bleibt. Die Gilden und Schützengesellschaften, die Gewerbtreibenden, bilden die Miliz, die Seestädte rüsten Flotten und nehmen den Spaniern zum Theil ihre Colonien. In Deutschland wächst als Resultat des dreißigjährigen Krieges aus dem Princip des Protestantismus und als seine Schutzmacht Preußen hervor, welches den Kampf um seine Existenz durch Friedrich den Großen im siebenjährigen Kriege beendigt.

In der Philosophie schließt sich der Idealismus des Christenthums auf. Das Denken wird als das Element des freien Geistes zum Panier erhoben, welches die Völker versammelt. Aus ihm entwickeln sich die Grundsätze der Vernunft, nach denen Sitte, Herkommen und Staatsverfassungen fortan das Element bloßer Natürlichkeit abzustreifen haben. Die natürlichen Rechte gelten nur insoweit, als sie sich legitimiren als auf vernünftigen Grundlagen beruhend. Der reine freie Wille wird als das Innerste erkannt und als Grundlage alles Rechts behauptet. Dies ist das Princip Rousseau's. Der Mensch ist reiner Wille, als solcher frei. Der Mensch soll aber seine Freiheit, seinen Willen wollen, die Pflicht, das Recht um sein selbst willen thun,

den freien Willen als Selbstzweck ansehen. Nach Innen betrachtet heißt dieser geistige Zustand die Aufklärung. Die Gesetze des Rechts sowol als der Natur heißen die Vernunft, welche sich selbst als Thätigkeit des Allgemeinen, der Gesetzlichkeit überhaupt, erkennt. Ihr Geschäft wird daher, das unfehlbare Gesetz als ihren eigenen Inhalt in allen Dingen wiederzufinden, zu beobachten, zu erfahren. Die Vernunft erkennt sich in der Natur, überall sie selbst sich selbst, Alles wird bekannt, vertraut und durchdringlich. Aberglauben, Mysterien und Magie sinken. Die Vernunft gesteht dem sinnlichen Effekt kein Recht mehr über sich zu. Sie findet sich in allen Dingen bei sich selbst, überall zu Hause.

Die französische Revolution, ein Naturereigniß, herbeigeführt durch eingewurzelte Verdorbenheit und augenblickliche Verlegenheit einer das Volk drückenden Regierung, gab den Bestrebungen, die Wirklichkeit nach dem Gedanken zu erbauen und durch den Gedanken zu regieren, ihren Boden. Eine erhabene Rührung wie bei Sonnenaufgang, ein Enthusiasmus des Geistes entstand. Zehnten und Zinsen des Feudalrechts fielen, Freiheit der Gewerbe ward eingeführt, Zutritt zu allen Staatsämtern jedermann verstattet, das Volk kam zur Regierung. Dieser Zustand hielt sich nicht lange. Mißtrauen und Verdacht wuchsen mit den Collisionen der Subjektivitäten. Auf Gesinnung und Religion ward nicht gerechnet, abstrakte Grundsätze sollten regieren, was nicht hinreicht. Von Robespierre wurde das Princip der Tugend als das Höchste aufgestellt. Wer anders schien, wurde verdächtig. Es herrschten die Tugend und der Schrecken. Dies ging rasch vorüber, worauf in Napoleon wieder ein individueller Staatswille sich bildete, welcher zu herrschen wußte, im Inneren bald fertig wurde, sich einen großen Theil Europas unterwarf und liberale Einrichtungen verbreitete. Die Individualität der unterjochten Völker reagirte, aber nicht ohne selbst in sich den Keim des neuen Befreiungsprincips unvertilglich empfangen zu haben.

Die Weltgeschichte ist daher nichts, als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit. Die objektive Freiheit aber fodert die Unterwerfung des zufälligen Willens. Wenn das Objektive an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht immer dieser objektiven Vernunft zu entsprechen suchen, und sich darin in der Freiheit ihres eigenen Willens wissen. Dies ist die Einsicht, daß der Geist sich nur im Elemente des Geistes

befreien kann, und daß das Geschehende nicht allein von Gott kommt, sondern Gottes Werk (die Entfaltung der absoluten Idee) selber ist.

Ausbreitung der Hegelschen Schule.

So wie einst die Kantische Philosophie dem bunten und unzusammenhängenden Treiben der Popularphilosophen in Deutschland ein wohlthätiges Ende machte, indem bald nach dem Erscheinen der Hauptwerke Kant's alle deutschen Universitäten sich an der Verbreitung der neuen Lehre betheiligten: so hat die Hegelsche Philosophie das Verdienst, der Zerfahrenheit der mannichfaltigen naturphilosophischen Schulen durch eine stärkere Wiederbesinnung auf die Grundlage des Kantischen Gedankens ein Ende gemacht zu haben. Die erste Epoche unserer Philosophie hatte ihren übereinstimmigen Ausgangspunkt am planmäßig und sorgfältig gelegten Grunde der Kantischen Kritiken, von wo aus sie sich, mit den Werkzeugen der Wissenschaftslehre in der Hand, suchend und irrend ins Abenteuerliche und in die Wildniß verlor. Nachdem hierdurch der erste planmäßig gelegte Grund unterwühlt, durchbrochen und dadurch zum ferneren Fortbau untauglich geworden war, hat der gute Geist dieser Philosophie durch Hegel ein vorläufiges neues und allgemeines Baugerüste aufgeschlagen, welches den Kantischen Grundriß in den nöthigen Punkten corrigirt und ergänzt, und obgleich es für den völligen Umfang der Wissenschaftslehre nicht gänzlich ausreichend erscheint, doch als eine bloße Nothhülfe seinem Zweck, die aufs Neue vereinigten Kräfte auf planmäßige und durchdachte Art der Vollendung des Werkes der Wissenschaftslehre entgegen zu lenken, sich völlig gewachsen zeigt. Die Hegelsche Methode ist ziemlich rasch an den meisten Universitäten heimisch geworden, in Berlin, außer durch Hegel selbst, durch Gans († 1839), Marheinecke († 1846), v. Hennings, Michelet, Hotho, Gabler, C. H. Schulz, Vatke, Bruno Bauer, Nauwerk, Werder, Rötscher, Althaus u. a.; in Halle durch Hinrichs, Mußmann († 1830), Erdmann, Schaller, Ulrici, Ruge, Echtermeier; in Erlangen durch Rust, v. Schaden, Feuerbach; in Heidelberg durch Daub († 1836), Kapp, Röth; in Leipzig durch Göschel, Weiße; in Königsberg durch Rosenkranz; in Bonn durch J. H. Fichte, Rothe; in Tübingen durch Strauß, Baur, C. Ph. Fischer, Vischer, Schwegler, Zeller,

Reiff, Wirth; in Breslau durch Braniß und Pohl; in Göttingen durch Wendt († 1841) und Bootz; in Gießen durch Carriere, Noack; in Marburg durch Matthias († 1836), Bayrhoffer; in Kiel durch v. Berger († 1835) und Chalybäus u. s. w.

Zwar gewann es anfangs den Anschein, als sei die Verbreitung der Hegelschen Schule in Preußen mehr die Folge einer officiellen Erhebung dieser Lehre zur Staats- und Hofphilosophie, vermöge deren die frei werdenden Lehrstühle dieses Landes consequent und geflissentlich zu Leuchtern des neuen Lichts erhoben wurden. Aber der Verfolg hat die Einseitigkeit dieser Ansicht bewiesen. Denn nicht lange blieb die Schule in dieser stagnirenden Strenge, welche ihr anfangs eigen war, befangen. Marheinecke und Daub wurden von Strauß, Hinrichs und Rosenkranz von Ruge und Feuerbach, die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik (seit 1827) von den Hallischen Jahrbüchern (seit 1838) bekämpft, und so ein solches Leben in diesen Körper gebracht, wie man es von Anfang nicht hätte vermuthen sollen. Von da an war Berlin als das künstlich gepflanzte und gewartete Centrum der Schule nicht mehr ihr wahrer Schwerpunkt. Dieser senkte sich nun vielmehr der Heimat Hegel's zu, nach Tübingen, wo, durch Strauß geweckt und angeregt, eine Fülle jugendlicher Kräfte mit reger Selbstständigkeit die Fußtapfen ihres berühmten Landsmannes verfolgten. Die zweideutige und engbrüstige Uniformität des früheren Zustandes der Schule wich sofort der ungebundensten und fröhlichsten Divergenz nach den entgegengesetzten Seiten der Immanenz und der Transscendenz, wie dieselben eine Zeit lang, durch die Organe der Noackschen (seit 1846) und der Fichteschen Zeitschrift (seit 1837) repräsentirt, ihren öffentlichen Conversationssaal aufgeschlagen hatten, bis 1848 praktische Volksinteressen diesem theoretischen Fervor eine Abkühlung gaben. Die Abstoßungskraft der divergirenden Richtungen steigerte sich so sehr, daß die beiderseitigen äußersten Extreme, einerseits Feuerbach und Max Stirner, andererseits Weiße und J. H. Fichte, gänzlich aus dem Zusammenhange der Kette sprangen, während die Stammhalter der älteren Schule, Michelet, Vatke u. s. w., jetzt plötzlich zu Männern des Centrums geworden, vollauf zu thun bekamen, um nur in diesem Kampfe die neutrale und zweideutige Stellung der Mitte auf eine möglichst anständige Art fortsetzen zu können.

Nach Michelet (Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Phi-

losophie S. 312 ff.) wird die äußerste Rechte der Hegelschen Schule von den sog. Pseudo-Hegelianern (Weiße, J. H. Fichte) gebildet, welche, indem sie die Hegelsche Methode auf eine freiere Weise behandeln, neben der Immanenz des göttlichen Subjekts im Menschen zugleich seine völlige Transscendenz behaupten. An sie schließt sich zunächst die gemäßigte Rechte in Göschel, Schaller, Erdmann, Gabler und Rosenkranz, welche, weil sie die Methode der älteren Schule strenger festhalten, den Ehrennamen der Denk-Philosophen dieser Seite gewinnen, während die Pseudo-Hegelianer zugleich mit Schelling in die Kategorie der Glaubens-Philosophen herabsinken. Gegenüber tritt an der äußersten Linken die Theorie, welche das Absolute nicht mehr als immanentes Subjekt, sondern nur noch als immanente Substanz auffaßt, d. h. als unbewußten Naturgrund. Diese Theorie geht in den Sensualismus über mit Feuerbach, welcher daher den Namen eines Gefühlsphilosophen dahinnehmen muß im Gegensatz zu Strauß, welcher, weil er dieselbe Theorie in der strengen Methode der älteren Schule vertheidigt, der Denkphilosoph dieser Seite ist.

Die Mitte oder das Centrum, welches als der mit Bewußtsein aufgestellte Standpunkt Hegel's selbst beschrieben wird, welchen dieser aber mehr bewußtlos eingenommen habe, ist nach Michelet's Versicherung durch ihn selbst, so wie durch Marheinecke, Vatke und Snellmann, am richtigsten festgehalten worden. Das absolute Wesen wird hier nicht als unbewußtes (als Substanz), sondern als bewußtes (als Subjekt) aufgefaßt, aber nicht in ein Jenseits verlegt, sondern in dem sich wissenden Inhalt eines jeden denkenden Individuums selbst erkannt. Das göttliche Subjekt oder Bewußtsein ist daher immanent, aber nur allen Individuen zusammengenommen, und folglich jedem einzelnen eben so sehr transscendent, nämlich insofern als die anderen Individuen ebenfalls Theile des göttlichen Bewußtseins sind. Denn indem das in allem Denken und Thun Handelnde die göttliche Persönlichkeit selbst ist, personificirt sich das göttliche Wesen in den substantiellen Inhalt eines jeden Individuums, so viel jedes von demselben an sich zu reißen vermag.

Man muß den Gegensatz etwas schärfer ins Auge fassen. Das endliche Individuum besteht aus einem physiologischen Organismus und einem an dessen Funktionen geknüpften Bewußtsein. Nach Feuerbach ist nun das Substantielle am Individuum der physiologische Or-

ganismus, nach Michelet das Bewußtsein. Die Feuerbachsche Ansicht ist eben so leicht faßlich, als die Micheletsche dunkel. Denn da man das Bewußtsein zeitweise gänzlich vertilgen kann, z. B. durch Einschlafen oder durch Druck auf das Gehirn, ohne daß das physiologische Leben im geringsten dadurch leidet oder abnimmt, so hat derjenige sicherlich nicht nöthig, sich zu vertheidigen, welcher den physiologischen Organismus die Substanz des Individuums, das Bewußtsein aber eine an dieser Substanz vorkommende wandelbare Erscheinung nennt. Dagegen wird auf den, welcher, wie Michelet, das Verhältniß umkehrt, das wandelbare Phänomen ins Absolute verlegt, dagegen seine feste physiologische Basis vom Absoluten abtrennt, ein nicht geringes onus probandi fallen.

Die Wissenschaftslehre leistet ihm hierbei keinerlei Beistand. Denn das absolute Ich der Wissenschaftslehre ist ein dem Raume und der Zeit zuvorgesetzter postulirter Hülfsbegriff, und als solcher nicht zu verwechseln mit der Denkthätigkeit meines Gehirns, welche sowol in Beziehung auf den Raum, als die Zeit an ihren bestimmten Ort gewiesen ist. Der Wissenschaftslehre zufolge kann der Denkthätigkeit meines Gehirns das absolute Dasein ebenso wenig zugesprochen, als dem absoluten Ich dasselbe abgesprochen werden. Die Wissenschaftslehre fordert, daß die absolute Substanz zugleich Subjekt, d. h. durch und durch setzende Thätigkeit oder Bewußtsein sei. Sie fordert aber nicht, daß dieses Postulat innerhalb unserer beschränkten Erfahrung sofort ergreifbar sei. Denn es bleibt dem spekulativen Denker, welcher sich nicht durch Rücksichten der Immanenz eine willkürliche Grenze zieht, im Gebiete des Möglichen Raum genug, die nöthigen Hülfsbegriffe unterzubringen, ohne daß irgend eine Unbequemlichkeit für das Reich der Erfahrung daraus entspringen kann. Wer aber es von vorn herein für unmöglich hält, daß der strenge Calcul der Begriffe uns gewisse Punkte als nothwendig ergeben könne, welche außerhalb des Gebietes der gegenwärtigen Erfahrung fallen, der gleicht dem Geometer, welcher die Möglichkeit der zu machenden Construktionen nach der Größe des gerade vor ihm liegenden Stückes Papier abmißt, oder auch den alten Astronomen, welche Sonne, Mond und Sterne für atmosphärische Gasflammen hielten, gestützt auf den ihnen völlig einleuchtenden Satz, daß außerhalb der Weltkugel nichts existiren könne.

Man wird hierbei aber zugleich gewahr, daß der Gegensatz zwi-

schen Michelet und Feuerbach schlechterdings nicht in der Sache, sondern nur in der Terminologie beruhet. Man darf nur die nächste Consequenz aus der Theorie der Männer des Centrums ziehen, um dies einzusehen. Diese Consequenz ist, daß nicht die ganze absolute Substanz, sondern nur ein Theil derselben, nämlich der bewußte, absolutes Subjekt ist. Die Gottheit wird nicht als das ganze absolute Wesen, sondern nur als ein Theil desselben gesetzt. Der Bequemlichkeit und Kürze halber möge der unbewußte Theil des Absoluten die Natur, der bewußte Theil desselben die Menschheit heißen. So ist es klar, daß die Männer des Centrums den Namen der Gottheit oder des Absoluten von der Menschheit bejahen, aber von der Natur verneinen, die Männer der Linken denselben auch noch dazu von der Natur bejahen, während derselbe nach strengem Begriff der Wissenschaftslehre auf das eine Gebiet ebenso wenig als auf das andere eine Anwendung leidet. In der Sachlage wird aber durch solche Umwechselung der Namen nicht das mindeste verändert.

Wenn man daher von der Verschiedenheit der Ausdrucksweisen absieht, so reducirt sich aller wirkliche oder sachliche Gegensatz innerhalb der Hegelschen Schule auf die Eine einzige Grundspaltung der Transscendenz und Immanenz, bei welcher es schlechterdings keine Mitte gibt, und welche daher weder versöhnt, noch ausgeglichen, noch verdeckt oder gar geheilt werden, sondern nur entweder ganz im Sinne des einen, oder ganz im Sinne des anderen Extrems endgültig zur Entscheidung kommen kann. Denn die Wahrheit ist nur Eine, und wer eine überkluge Mitte ausgrübelt zwischen Wahrheit und Irrthum, erschwert sich nur unnöthiger Weise die Umkehr.

Von dieser höchst realen und wirklichen Zerspaltung der Hegelschen Schule, mit welcher das große Schicksal unserer Zukunft sich zu vollstrecken begonnen hat, muß jetzt näher die Rede sein.

Zerspaltung der Hegelschen Schule.

Der Zustand der Welt ist dieser, daß wir die Existenz an sich (das autonomische Gesetz) zu einem bloßen Zustand am animalischen Triebleben, und dieses wiederum zu einem bloßen Zustand an der Masse (an den Organen der Triebe) herabgesetzt sehen. Denn die Autonomie hat in der Welt keine Substantialität (absolute Dauer)

für sich, sondern ist bloße Eigenschaft oder Zustand (kommend und schwindend) am Triebleben. Ja sogar der Naturtrieb hat in der Welt keine Substantialität (absolute Dauer) für sich, sondern ist bloße Eigenschaft oder Zustand (kommend und schwindend) an der Masse, welche sich für eine Zeit lang zu seinem Organ gestaltet. Wir erblicken hierin eine völlige Umkehrung aller Verhältnisse, wie sie an sich selbst sind. Denn in der Welt an sich ist der Trieb nur ein Phänomen am absoluten Ich, und die Masse nur ein Phänomen am Triebe. Es folgt hieraus, daß wir in einer völlig auf den Kopf gestellten Welt leben. Der Hegelianer, welcher hierüber ins Klare kommt, kann nicht mehr ferner das absolute Ich mit dem Leben der Menschheit verwechseln, indem jenes die absolute Autonomie als Princip ausspricht, dieses hingegen ihre bloße Erscheinung als Zustand am Triebleben ist. Wer hingegen über diesen Gegensatz nicht ins Klare kommt, läßt das absolute Ich in der Natur aufgehen oder sich auflösen, und setzt das Leben der Menschheit als die höchste Vernunft. Dann bewegt er sich zwar insofern in der Wahrheit, als er erkennt, daß physikalisches und psychologisches Dasein gegen autonomisches Dasein keine Wahrheit hat, er steckt aber insofern im Irrthum fest, als er es sich verbirgt, daß wir in einer Welt leben, wo die höhere Wahrheit immer gegen die niedere als Accidens oder als ein kommender und schwindender Zustand zurücksinkt, anstatt daß in der Natur der Sache der umgekehrte Fall stattfindet. Er verbirgt sich also, daß wir die Autonomie in der Anschauungswelt der Erfahrung niemals in ihren Urverhältnissen, sondern immer nur im Stande der Erniedrigung und Abhängigkeit von dem erkennen, was in Wahrheit niedriger ist als sie.

Das Hegelsche System kann nur dadurch auf die Dauer bestehen, wie es ist, daß man alle diese Verhältnisse geflissentlich im Dunkeln läßt, und sich vorbehält, nach Gelegenheit und Belieben bald die Masse als ein Accidens des Triebes, und bald wieder den Trieb als ein Accidens der Masse zu behandeln, bald den Trieb als ein Accidens des Selbstbewußtseins und bald wiederum das Selbstbewußtsein als ein Accidens des Trieblebens zu nehmen. Sobald sich daher aber diese möglichen Gegensätze innerhalb der Schule zu entwickeln begannen, mußte nothwendig jene Scheidung in drei Theile erfolgen. Diejenigen, welche consequent in der unteren Sphäre überall die Substanz der oberen, in der oberen überall nur den Zustand an der unteren

sahen (wie Feuerbach), konnten, sobald sie sich hierüber klar wurden, nicht länger innerhalb des Systems, überhaupt nicht länger im Kreise der idealistischen Denkweise verharren, und gingen daher in den Materialismus über. Diejenigen, welche consequent in der oberen Sphäre überall die Substanz der unteren, in der unteren Sphäre überall nur eine Erscheinung an der oberen erblickten (wie Weiße und Fichte d. j.), konnten, sobald sie sich hierüber klar wurden, ebenfalls nicht länger innerhalb des Systems bleiben, weil ihnen, um die volle und ganze Consequenz des Idealismus der Wissenschaftslehre zu vollziehen, eine Unterscheidung der erscheinenden Welt von der wirklichen Welt nöthig wurde, wie sie das Hegelsche System nicht kannte. Das Hegelsche System zeigte sich demnach so gestaltet, daß weder für den consequenten und ganzen Idealismus, noch für den consequenten und ganzen Realismus ein Platz in ihm zu finden war. Daher blieben endlich nur die innerhalb desselben hangen, welche weder zu der einen, noch der anderen ganzen Consequenz den Muth in sich besaßen, und es dafür lieber über sich gewannen, mit dem Schaukelsystem, wonach bald das Bewußtsein dem Triebe, bald der Trieb dem Bewußtsein als Anhang beigegeben wird, bald der Trieb aus der Masse und bald die Masse aus dem Triebe folgt, sich selbst und andere hinzuhalten, und dadurch den thatsächlichen Beweis zu führen, daß das Hegelsche System ungeachtet seiner vielen und großen Verdienste doch in seiner Wurzel und Anlage ein Gewächs der Unentschiedenheit und Halbheit ist. Daher war dasselbe allerdings der treueste Abdruck seiner Zeit, oder seine eigene Zeit in Gedanken gefaßt, nämlich eine Zeit der Halbheit und Verzagtheit, der Unmännlichkeit und Unentschlossenheit, welche die Freiheit in Worten pries, während sie dieselbe thatsächlich verfolgte, und welche Religion und Staat, während sie mit beiden prahlte und groß that, thatsächlich den bloßen Familieninteressen und Privatvortheilen aufopferte.

In dieser Beziehung ist der Fortschritt, welchen die jung-Hegelsche Schule dadurch gemacht hat, daß sie auf Seiten der Immanenz aus der zweideutigen Schwebe hinweg auf Verdeutlichung drang, höchst anerkennungswerth. Auch muß dabei zugestanden werden, daß in dem durch Reibung der Immanenz an der Transscendenz entzündeten Streit die gewissenhaftere Ueberzeugungstreue häufig auf Seiten der Immanenz gestanden hat. Denn da die Transscendenz dem theistischen

Dogma des bestehenden Kirchenglaubens näher stand, so erklärte sich mancher für sie unbesehens und aus Bequemlichkeit, oder um nicht unnöthiger Weise anzustoßen. Und so bewies sich auch hier, daß Vertheidigungen, welche sich herrschenden Vorurtheilen accommodiren, immer schwach sind, und manchmal der zu verfechtenden Sache mehr schaden, als nützen. Erst dann, wenn man sich von Seiten der Transscendenz ebenso wenig, als von Seiten der Immanenz scheuen wird, herrschenden Vorurtheilen die Stirn zu bieten, kann der Sieg der Transscendenz nicht mehr zweifelhaft sein. Hierbei haben allerdings die Immanenten, welche doch einmal mit dem System des Theismus entschlossen gebrochen haben, es leichter, als die Transscendenten, welche bisher den Theismus als einen natürlichen Bundesgenossen ehren und schonen zu müssen glaubten. Diese Ehrerweisung würde aber nur dann an ihrem Orte sein, wenn sie auf Gegenseitigkeit beruhte, was keinesweges überall der Fall ist. Schreiber dieses erinnert sich nur höchst weniger Fälle, wo der Pantheismus von Seiten der Theisten wäre mit Hochachtung, ja auch nur mit Schonung behandelt worden. Wo aber ohne solche Gegenseitigkeit der Pantheismus dem Theismus Ehre erweiset oder sich ihm accommodirt, da ist es ehrlos. Darum sollte der transscendente Pantheismus die Hülfe des Theismus gänzlich verschmähen. Denn der Theismus ist gerade ihm durch die nöthigen Accommodationen, welche er ihm auferlegt, der gefährlichste Gegner, und es gibt kein Moralgesetz, welches geböte, einem ehemaligen Bundesgenossen um den Preis der Fortdauer der Hülfe oder der großmüthigen Schonung, welche er uns bisher angedeihen ließ, Concessionen zu machen, welche unseren eigenen Charakter in ein zweideutiges Licht stellen. Darum lieber frischweg gebrochen.

Die Disputationen der jüngeren Hegelschen Schule (bei Reiff, Snellmann, Noack, Planck und Genossen) haben sich ganz vorzüglich darum gedrehet, aus dem Begriff, daß im Bewußtsein Subjekt-Objekt oder Einssetzung des Differenten, Differenzirung des Identischen gegeben sei, herauszuklauben, ob das ursprüngliche Bewußtsein ein der Summe aller einzelnen Personen immanentes oder ein derselben transscendentes sei. Diese Frage zur Entscheidung zu bringen, reicht aber jener Begriff allein nicht hin. Sie findet ihre Entscheidung nur auf der Basis des Substanzbegriffs, wenn man diesen Begriff, wie sichs gehört, nach der strengen Kantischen Regel des absoluten Beharrens

auffaßt, wo man dann sogleich inne wird, daß das Bewußtsein der einzelnen Personen, mag man nun jede für sich, oder alle in der Gesammtheit nehmen, nicht den Namen einer Substanz verdient, obwol es von der Qualität der höchsten Substanz oder des absolut beharrenden ersten Princips ist. Wo aber dieser Begriff der Substantialität nicht klar gefaßt ist, da bringt alles Disputiren in den Kategorieen der Subjekt-Objektivität nichts zu Wege, als die fieberhafte Unruhe, mit welcher sich die jüngere und lebendigere Schule Hegel's aus einer unhaltbaren Position rastlos in die andere hinüberwirft.

Hegel ist insofern wirklich selbst der Urheber des Systems der Immanenz zu nennen, als er das absolute Princip nicht in den Anfang seiner Construktionen, sondern nur immer in ihr Ende stellte und damit den Proceß der Wissenschaftslehre umdrehete. Sein Bestreben war, an der Hand des Begriffs überall im Gebiete der Erfahrung zu bleiben und dasselbe niemals zu verlassen. Er redete von der Religion als von einem menschlichen Zustande, von den Dogmen als von Bestimmungen des menschlichen Bewußtseins, was sie jedenfalls auch sind, und ließ das Uebrige dahingestellt sein. Hier brauchte es also für den Schüler nur einen kleinen Schritt, um übertreibend mit forcirter Genialität zu behaupten, Theologie sei nichts weiter, als Anthropologie, mythologische Verehrung menschlicher Wünsche und Triebe.

Indem die Wissenschaftslehre den Proceß mit seinem wirklichen Anfang (dem absoluten oder vollendeten Ich) beginnt, faßt sie in diesem Anfang zugleich mit sicherer Handhabe das Ziel des Processes. Hegel hingegen bleibt überall im Proceß stecken und gelangt ebenso wenig zur wahren Zielsetzung, als zur Setzung des wahren Anfangs. Hegel hat daher die völlige Immanenz, den ruhelosen Proceß ohne Anfang und Ende, in seinem System praktisch ausgeführt, wenn auch noch nicht theoretisch behauptet. Die theoretische Behauptung konnte natürlich später nicht ausbleiben. Sie war nur eine gezogene Consequenz, eine ausgesprochene Aposiopese.

Reiff: Das System der Willensbestimmungen, 1842.

Snellmann: Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit. Tübingen 1841.

Noack: Die speculative Religionswissenschaft. Darmstadt 1847. Mythologie und Offenbarung. Zwei Theile. 1846.

Michelet: Die Epiphanieen der ewigen Persönlichkeit des Geistes, 1844.
K. Ch. Planck: Die Weltalter. System des reinen Realismus. Zwei Theile. 1850—51.
Schwarz: Das Wesen der Religion. Zwei Theile. 1847.

Die Hegelschen Materialisten.

Feuerbach.

Man ist Feuerbach und Genossen die anerkennende Rechtfertigung schuldig, daß sie es erkannt haben, daß das bewußte Ich im Zustande der Erscheinung nicht Substanz sei, sondern daß diese ethische Realität im Zustande der Erscheinung nur die Rolle eines Zustandes am Triebe spiele. Wer nun diesen Zustand, worin wir sind, mit Kant für bloße Erscheinung hält, den kann natürlich die falsche Stellung der höchsten Substanz innerhalb der Erscheinung nicht irre machen. Das, was in Wahrheit Substanz ist, erscheint in diesem Leben nicht als Substanz, sondern als bloßer Zustand an Erscheinungen, während zugleich ein Etwas, das bloße Erscheinung ist, als Substanz oder Realität fälschlich erblickt wird. Aber diese Entwicklung des Räthsels hat nur Sinn für denjenigen Hegelianer, welcher das höchste Gut in einen transscendenten Zustand, nicht aber für den, welcher dasselbe in ein bloßes zukünftiges Paradies auf Erden verlegt. Denn da der letztere den irdischen Zustand nicht mehr für bloße Erscheinung, sondern für die absolute Realität selbst hält, so kann er auch für Substanz nur das halten, was im erscheinenden Zustande als solche erscheint. Dieses aber ist nicht die Autonomie, sondern der Naturtrieb, an welchem die Autonomie nur als vorübergehender, kommender und schwindender Zustand erscheint. Sobald der Hegelianer, welcher das höchste Gut auf Erden sucht, also der Hegelianer der Immanenz, dies einsieht, ist er gezwungen, den Feuerbachschen Weg zu gehen, welcher aus dem Idealismus in einen psychologischen Realismus des Naturtriebes hinüberführt. Denn nicht die Autonomie, sondern der dunkle Trieb, ist im psychologischen d. h. im erscheinenden Dasein das absolut Beharrende oder Substantielle.

Feuerbach hat das Verdienst, die unentschiedene Stellung der Immanenz in der Hegelschen Schule zur Entscheidung gebracht zu haben, indem er ausgesprochen hat, daß im Reiche der Immanenz die Autonomie nicht das Substantielle ist. Seit dieser Beweis vorliegt, hat der Anhänger der Immanenz innerhalb des Idealismus der Wissenschaftslehre keine bleibende Stätte mehr, sondern sieht sich genöthigt, vom idealistischen auf den psychologischen Standpunkt des Realismus hinabzusteigen. Sobald es aber erkannt ist, daß der Idealismus sich nicht mit dem Standpunkt der Immanenz, sondern nur mit dem der Transscendenz verträgt, erscheint ein System, wie das Hegelsche, welches beide Standpunkte als gleichmäßig erlaubte frei läßt, mit einer Zweideutigkeit behaftet, welche neue Bearbeitungen des idealistischen Pantheismus im Sinne der Transscendenz gebieterisch von der Zukunft fordert. Diesen Stand der Sache zur unumgänglichen Erkenntniß und Empfindung gebracht zu haben, ist Feuerbach's Verdienst.

Feuerbach lobt es an Hegel, daß derselbe den Standpunkt der Immanenz zuläßt, tadelt aber an ihm, daß er ihn nicht in seiner völligen Consequenz zuläßt, was Hegel nicht kann, weil er Idealist ist. Hegel als Philosoph des Diesseits vollzieht die Negation der Theologie, aber selbst erst auf dem Boden der Theologie; die Negation tritt hier selbst wieder als eine neue Theologie auf, das ist der Fehler. Hegel gibt es zu, daß nicht der nackte oder abstrakte, sondern nur der concrete, der ins Sein übergetretene Begriff es ist, welcher die Natur des Wirklichen an sich trägt. Und doch wird hiermit in Widerspruch bei Hegel von vorn herein der Begriff, d. h. das Wesen des Denkens als das absolute, allein wahre Wesen vorausgesetzt, und damit das Reale oder Wirkliche nur als das wesentliche und nothwendige Adjektivum des Begriffs anerkannt. Hegel ist also Realist, aber pur idealistischer oder abstrakter Realist, Realist in der Abstraktion von aller Realität. Er negirt das abstrakte Denken, aber selbst nur wieder im abstrakten Denken, so daß die Negation der Abstraktion selbst nur wieder eine Abstraktion ist. Hegel will das Ding selbst ergreifen, aber im Gedanken des Dinges; außer dem Denken sein, aber im Denken selbst.

Die Idee ist nach Hegel zunächst nur abstrakt, nur im Elemente des Denkens. Sie realisirt sich durch Aeußerung, Offenbarung, Versinnlichung. Aber warum versinnlicht sich denn die Idee? Warum ist

sie nicht wahr, wenn sie nicht real, d. i. sinnlich ist? Wird denn nicht dadurch ihre Wahrheit von der Sinnlichkeit abhängig gemacht? nicht dem Sinnlichen für sich selbst, abgesehen davon, daß es die Realität der Idee, Bedeutung und Werth eingeräumt? Wenn die Sinnlichkeit für sich selbst nichts ist, wozu bedarf derselben die Idee? Der Gedanke bewährt sich durch die Sinnlichkeit; wie wäre dies möglich, wenn sie nicht unbewußt für Wahrheit gölte? Gleichwol wird die Sinnlichkeit nur zu einem Attribut der Idee gemacht, was aber ein Widerspruch ist; denn sie ist nur Attribut, und doch gibt sie erst dem Gedanken Wahrheit, ist also zugleich Hauptsache und Nebensache, zugleich Wesen und Accidens. Von diesem Widerspruch erlösen wir uns nur, wenn wir das Reale, das Sinnliche, zum Subjekt seiner selbst machen, wenn wir demselben absolut selbstständige, göttliche, primitive, nicht erst von der Idee abgeleitete Bedeutung geben.

Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist daher das Wirkliche als Objekt des Sinnes, ist das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen, nur die Sinnlichkeit Wahrheit und Wirklichkeit. Der Mangel an sinnlicher Existenz läßt auf den Mangel an Existenz überhaupt schließen. Nur das einzige Sinnliche, und dies allein, hat Realität, auch die Natur ist bloß ein abstraktes Wort zur Bezeichnung der einzelnen sinnlichen Dinge, keineswegs ein allgemeines Wesen, Gesetz oder sich exemplificirendes Allgemeine. Da Gott kein sinnliches Wesen sein kann, so ist er überhaupt nicht. Das Ich ist lebendige, sinnlich empfindende Person, der sich selbst fühlende, seiner selbst bewußte Leib. Der Leib ist gleichsam das porös gewordene Ich.

Wir fühlen durch den Sinn aber nicht nur Steine und Hölzer, nicht nur Fleisch und Knochen, wir fühlen auch Gefühle, indem wir die Hände oder Lippen eines fühlenden Wesens drücken; wir vernehmen durch die Ohren nicht nur das Rauschen des Wassers und das Säuseln der Blätter, sondern auch die seelenvolle Stimme der Liebe und Weisheit; wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengespenster, wir blicken auch in den Blick des Menschen. Nicht nur Aeußerliches also — auch Innerliches, nicht nur Fleisch — auch Geist, nicht nur das Ding — auch das Ich ist Gegenstand der Sinne. Alles ist darum sinnlich wahrnehmbar, wenn auch nicht unmittelbar, doch

mittelbar, wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen, wenn auch nicht mit den Augen des Anatomen oder Chemikers, doch mit den Augen des Philosophen. Alle unsere Ideen entspringen darum auch aus den Sinnen.

Theologie und Idealismus gelten Feuerbach für eins und dasselbe. Sie bilden den vollkommnen Gegensatz zum Leben, zum Sein und zur Wirklichkeit. Die idealistische Philosophie hat gar keine Vorstellung vom Sein, sondern nur von dem Gedanken des Seins; das wirkliche Sein kommt in der absoluten Philosophie nicht vor, sondern nur sein Begriff. Darum ist ihr das Sein gleich dem Nichtsein, beides nichts als Gedanken. Das Sein ist aber die Grenze des Denkens.

Das Einzelne gehört dem Sein, das Allgemeine dem Denken. Bei Hegel fließt „Dieses" mit „Diesem" ununterscheidbar für den Gedanken zusammen, nicht so in der Wirklichkeit. Dieses Weib z. B. ist mein Weib, dieses Haus mein Haus, obgleich jeder von seinem Hause und seinem Weibe, wie ich, sagt: dieses Haus, dieses Weib. Die Gleichgültigkeit und Unterschiedlosigkeit des logischen „Diesen" wird hier also durch den Rechtssinn unterbrochen. Würden wir das logische „Diese" im Naturrecht gelten lassen, so kämen wir direkt auf die Güter- und Weibergemeinschaft, wo kein Unterschied ist zwischen dieser und jener, Jeder Jede hat.

Das Wort ist allgemein, die Sache immer eine einzelne. So wenig das Wort die Sache ist, so wenig ist das gedachte Sein das wirkliche. Die Frage vom Sein ist keine theoretische, sondern eine praktische Frage, eine Frage, bei der unser Sein betheiligt ist, eine Frage auf Tod und Leben. Ich verdanke meine Existenz niemals dem sprachlichen oder logischen Brot, dem Brot in abstracto, sondern immer nur diesem Brot, dem Unsagbaren. Das Sein, gegründet auf lauter solche Unsagbarkeiten, ist darum selbst etwas Unsagbares. Wo die Worte aufhören, da fängt erst das Leben an, erschließt sich erst das Geheimniß des Seins.

Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich und Winterthur 1843.

Feuerbach ist der wahre philosophische Taschenspieler. Dadurch, daß er Hegeln an seiner schwachen und treulosen Seite einfach und derb beim Wort nimmt, zerrt er ihn in einen Sumpf. Die Strafe

ist grausam, aber wohl verdient. Hegel plattete die intuitiven Anschauungen der Wissenschaftslehre zu discursiven Begriffen ab und gab dadurch Feuerbachen die willkommne Handhabe, ihn als einen gemeinen scholastischen Scotisten zu behandeln. Weiter aber, als diese etwas plumpe Neckerei, kommt auch bei der Sache nichts heraus. Denn Feuerbach denkt ebenso wenig daran, mit seinem hier zur Schau gestellten Sensualismus Ernst zu machen, sonst käme er auf den Standpunkt von Jacobi und Fries, was er nicht will. Diese metaphysische Unentschiedenheit und Farblosigkeit ist es, die noch einzig den Zusammenhang unterhält zwischen Feuerbach und der Hegelschen Schule, deren haltungsloses, dialektisches Schwebeln und Schwanken zwischen unvereinbaren Principien sich gerade in der Person Feuerbach's auf seinen schwindlichten Culminationspunkt emporgeschraubt sieht. Auf dieser Seite liegt die Unentschiedenheit und Halbheit. Wer nun das Entschiedene und Ganze will, dem ist hierdurch genau die Richtung vorgezeichnet. Und hierin eben besteht das nicht hoch genug zu schätzende Verdienst Feuerbach's.

Dies ist die eine Seite dieses wichtigen Verhältnisses. Die andere Seite ist die, daß das allmälige Absinken der Hegelschen Schule aus Transscendenz in Immanenz zugleich in der Theologie bemerkbar geworden ist als ein Absinken des Hegelschen Rationalismus durch den Straußischen in den Feuerbachischen. Die Verklärung und Affirmation des christlichen Dogmas durch Hegel begann einen dialektischen Proceß, in welchem zunächst das Christenthum aus seiner dem philosophischen Begriff als ebenbürtig gesetzten Stellung auf das mythische Niveau des Heidenthums herabgedrückt, dann aber, indem sich der speculative Begriff mehr und mehr des hellenischen Heidenthums annahm, noch tief unter das Niveau des letzteren hinabgestoßen wurde. Hier sieht man jedoch die Vollendung des negirenden Processes nicht mehr an den Namen Feuerbach geknüpft, indem vielmehr Bruno Bauer und Daumer es sind, denen er den Lorbeer hat abtreten müssen.

Hegel erkannte noch gleich Kant und Fichte im christlichen Grunddogma den philosophischen Begriff selbst, obgleich in der Weise der Vorstellung ausgedrückt. „Die Philosophie" sind seine Worte „erleidet eher den Vorwurf, zu viel von den Kirchenlehren in sich zu haben: auch ist es gewiß richtig, daß die Philosophie unendlich mehr enthält, als die neuere oberflächliche Theologie. Die Wiederherstellung

der ächten Kirchenlehre muß von der Philosophie ausgehen.“ (Vorlesungen über die Philosophie der Religion S. 10.) Strauß begann zuerst diese Identität des Inhalts von Christenthum und Philosophie zu leugnen, indem die der Religion als solcher wesentliche Form der Vorstellung oder des Gemüths und der Phantasie auch den Inhalt nothwendig zu einem unvollkommneren mache, als der durch reine Vernunft hervorgebrachte philosophische Inhalt sei. Indeß gab Strauß hierbei noch immer zu, daß es derselbe Trieb nach Wahrheit und Selbsterkenntniß gewesen sei, welcher die Vernunft einerseits im philosophischen Denkproceß, andererseits ahnungsvoll durch die aufsteigende Reihe der Religionen zu immer größerer Annäherung an die Wahrheit geleitet habe. Das Christenthum erscheint bei Strauß noch immer als der nothwendige und rechtmäßige Durchgangspunkt in der Geschichte der Menschheit, als ein entschiedener Fortschritt gegen die hebräische, griechische und übrige heidnische Weltanschauungen, welcher aber freilich seine Aufgabe bereits erfüllt, und in Zukunft der Offenbarung des sein selbst bewußten Menschengeistes Platz zu machen hat. (Strauß christl. Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung, 1840. Leben Jesu, 1835.)

Nach Feuerbach ist die Religion überhaupt die Entzweiung des Menschen mit sich selbst, dadurch daß er sich darin fälschlich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber stellt. Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen, nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, aparten, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten. Diese Täuschung ist in ihrer Unmittelbarkeit die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus, der blutigen Menschenopfer, aller Gräuel der Religionsgeschichte, in ihrer reflektirten Gestalt als Theologie die unerschöpfliche Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Schismen. Auch kann man das Christenthum keinen durch die Menschheit gemachten Fortschritt gegen das Heidenthum nennen, sondern beide bilden nur entgegengesetzte Richtungen des allgemeinen Irrthums, indem im Heidenthum das Individuum der Gattung, im Christenthum die Gattung dem Individuum aufgeopfert wird. Bei den Heiden schwelgt die schöpferische Phantasie, unbekümmert um die Noth des Herzens, im Genuß irdischer Pracht und Herrlichkeit, im Christenthum steigt sie in die Wohnung der Armuth und demüthigt sich unter die Herrschaft des

Herzens. So bringt sie dort die unerfüllten Wünsche eines ausschweifenden Gemüths, hier die Bedürfnisse eines kranken Herzens in Gestalt hohler, für real gehaltener Phantome zum Vorschein. Aller Offenbarungsglaube aber erstickt den moralischen Geschmack, die Aesthetik der Tugend, er vergiftet und tödtet das Wahrheitsgefühl. Alle Gesinnungen, welche dem Leben, dem Menschen zugewandt werden sollten, alle besten Kräfte vergeudet der Mensch an diese seine Phantome. Die Religion saugt der Moral die besten Kräfte aus, indem sie den Menschen nur das äußerliche Thun, aber die wahre seelenvolle Gesinnung, das Herz nur allein ihren Phantomen weiht. Darum ist das Traumleben der Schlüssel zu den Geheimnissen der Religion, denn der religiöse Glaube ist der Traum mit offenen Augen, der Traum des wachen Bewußtseins. (Feuerbach, Das Wesen des Christenthums, 1841.)

Bruno Bauer hält die Religion, insbesondere die der Evangelien, für diejenige Zerspaltung des Selbstbewußtseins, in welcher die eigene Bestimmtheit desselben ihm als eine von ihm verschiedene Macht gegenübertritt. Dieser Vampyr hat Saft und Kraft, Blut und Leben der Menschheit gefährdet; Natur und Kunst, Familie, Volk und Staat wurden aufgesaugt, und auf den Trümmern der untergegangenen Welt blieb das ausgemergelte Ich sich selbst als die einzige Welt übrig. Durch solche Reflexionen fängt bei Bauer das Christenthum an, an Werth noch unter das Heidenthum herabzusinken. Denn in dem jüdischen Volksleben und religiösen Bewußtsein war nicht nur Natur und Kunst bereits schon erwürgt, sondern auch der Volksgeist bereits mit dem Gedanken einer höheren Allgemeinheit in Widerspruch getreten. Vollends ist der evangelische Christus, als eine wirkliche geschichtliche Erzählung gedacht, eine Erscheinung, vor welcher der Menschheit grauen müßte, welche nur Schrecken und Entsetzen einflößen könnte, und der Charakter seiner Persönlichkeit (wenn anders ein Mann seines Namens existirt hat) ist nur dadurch zu retten, daß dieses Bild nicht auf ihn bezogen wird. Strauß wird als ein im Nebel seiner mystischen Traditionshypothese Herumirrender abgefertigt. (Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, 1841—42.)

Daumer bezeichnet das Christenthum als Religion des Geistes. Die Natur, das reale Sein und Leben der Dinge, wird von ihr als

ein absolut nicht sein Sollendes bestimmt, und unter dem Namen: Fleisch, Welt, Sünde, Teufel, aufs leidenschaftlichste verklagt, verdammt uud bekämpft. Hierdurch wird alles Objektive, natürlich Wahre und Wirkliche principiell aufgehoben und in sein Gegentheil verkehrt, die absolute Subjektivität, absolute Verrücktheit und Unvernunft gesetzt, die isolirteste menschliche Ichheit und Besonderheit bejahet und vergöttert, der ganze Mensch und die ganze Welt als ein leibliches und lebendiges Sein verneint. Dies ist der Geist, die Zurückziehung in die finstere, leere, nur von hohlen Traumgestalten erfüllte Tiefe der Innerlichkeit, das Negativste, Feindseligste, Zerrissenste und Zerrüttendste, somit Böseste, was sich denken läßt, das fürchterliche Princip der Negation und Abstraktion. Aus diesem Princip fließen alle Fanatismen und Gräuel, welche die Geschichte des Christenthums beflecken, als seine wahre, charakteristische, nothwendige und unvermeidliche Entwicklung. Dieselbe absolute Negation alles natürlich Menschlichen und Weltlichen tritt uns schon in alter Zeit als der Moloch der phönizischen Völkerschaften entgegen mit seinen Menschenopfern, welche einst auch Israel brachte. Denn der uralte Feuer- und Molochdienst war die ursprüngliche urväterliche Religion des hebräischen Volks. Sein Jehovah war ursprünglich nichts anderes, als jener furchtbare Gott des Feuers und des Verderbens, nur unter anderm Namen, und die Menschenopfer, welche die Hebräer dem Moloch darbrachten, galten keinem fremden, sondern dem eigenen Gott. Im Laufe der Zeit milderte sich dieser Dienst, wie bei anderen Völkern; Israel folgte dem allgemeinen Umschwung der Dinge. Aber es blieb unter den Juden fortwährend eine Partei, welche noch hartnäckig an jenem uralten Cultus hielt, ihn vor Verfälschung durch fremdartige humanistische Ansichten zu bewahren, und, nachdem er von einer glänzend sich erhebenden Cultur in machtlose Partikularität zurückgedrängt war, wieder in weltumwälzenden und weltbeherrschenden Schwung zu bringen suchte. Es war dies die Partei, welche zur Zeit des Auftretens Christi aus ihrem Dunkel hervortrat, die Partei des sogenannten Christenthums. Wirklich gelang es dieser uralten Barbarei, die von den Griechen begründete Weltbildung durch ihren molochistischen Mysticismus und Jesuitismus allmälig und listig zu unterwühlen und zu untergraben, und an ihre Stelle jenes Zeitalter der drückendsten und grausamsten Priesterherrschaft und der äußersten Verwilderung aller menschlichen

Zustände zu setzen, welches wir das Mittelalter nennen. (Daumer, Geheimnisse des christlichen Alterthums, 1847.)

Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, gestiftet von Ruge und Echtermeier 1838, fortgesetzt als Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst von Ruge, 1840—43.

A. Ruge gesammelte Schriften. Vier Theile 1846 ff. Die Akademie, philos. Taschenbuch, 1848. Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, von Bruno Bauer, L. Feuerbach u. s. w., herausgegeben von A. Ruge, 1843.

Strauß: Zwei friedliche Blätter, 1839. Das Wesen des Christenthums, 1841. Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, 1847. Der politische und theologische Liberalismus, 1848.

(Feuerbach) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Nürnberg 1830. L. Feuerbach's sämmtliche Werke in acht Bänden. Leipzig 1851.

Fr. Richter: Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wissenschaftliche Kritik aus dem Standpunkte der Religion, 1833.

Max Stirner: Der Einzige und sein Eigenthum, 1845.

Fr. v. Sallet: Die Atheisten und Gottlosen unserer Zeit. Leipzig 1844.

Die Triarier Dav. Strauß, Ludw. Feuerbach und Arnold Ruge, und ihr Kampf für die moderne Geistesfreiheit. Von einem Epigonen. Kassel 1852.

Resultat dieser Bewegungen für die Kirche.

In der unbesieglichen Neigung der Neuzeit zum Materialismus, welche sogar mitten aus dem Schooße des Idealismus sich hervordrängt, und nun, nachdem sie durch Hegel vorbereitet worden, in der Philosophie ganz vorzüglich durch Feuerbach vertreten wird, liegt die sichere Garantie eines Fortbestandes der positiven Religionsformen. Denn die Ahnung des Göttlichen, welche der Menschheit unter allen Umständen und bei allen Wendungen des Verstandes unverloren bleibt, findet bei vorherrschender materialistischer Denkart keine Anknüpfung an das Reich der Erfahrung, und wird dadurch gezwungen, sich nach Art der Mythologie mit dogmatischen Machtsprüchen in Weise außerordentlicher und der Erfahrung und Vernunft Hohn sprechender Offenbarungen Bahn zu brechen, während bei der idealistischen Denkart im rigorosen Sinn, nämlich beim transscendenten Pantheismus, alle

Offenbarung sogleich nur als ein Organ erscheint, dessen Bestimmung keine andere sein konnte, als das wahre Licht der ethischen Vernunft vorzubereiten, bei dessen Erscheinen sie sich, als Licht von seinem Licht, sogleich in dasselbe absorbirt. Die Maschinerie des Fortschritts der Menschheit ist hierbei folgende: Je mehr im Pantheismus die Immanenz steigt, desto mehr wird die Ahnung der Menschheit von der Philosophie ab und den Offenbarungen, damit aber zugleich einer Zersplitterung der Religionen zugewiesen. Denn auf dem Felde der positiven Offenbarungen gibt es keine Einheit, sondern nur Vielheit der Religionen, Christenthum, Judenthum, Islam, Buddhismus u. s. f. Je mehr hingegen im Pantheismus die Transscendenz steigt, desto mehr wird die religiöse Ahnung der Menschheit an die Philosophie selbst gewiesen und dadurch eine Einigung und ein Bündniß aller positiven Religionssysteme ohne Ausnahme in Aussicht gestellt. Denn in dem Ziele, um dessentwillen sie alle ohne Ausnahme allein da sind, haben auch eben darum alle positiven Religionssysteme ihre nothwendige Einheit und ihr von der Natur vorgeschriebenes Bündniß.

Eine Verdrängung der positiven Religionssysteme durch die philosophische Erkenntniß würde dann nicht allein denkbar, sondern sogar zur nothwendigen Anforderung werden, wenn die in der Wissenschaftslehre gefundene Wahrheit des transscendenten Pantheismus sich dem populären, d. h. dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein auf eine sichere Art verdeutlichen ließe. Dies aber ist schlechterdings nicht möglich. Denn es verhält sich mit dem transscendenten Pantheismus nicht so, wie mit den Rechnungen der Astronomie, wo die Resultate, daß die Erde kugelförmig ist, sich um ihre Axe dreht, als ein Planet nebst den übrigen um die Sonne läuft u. s. f., auch dem mittheilbar sind, welcher nicht im Stande ist, oder welcher die Mühe scheut, die astronomischen Rechnungen, auf denen diese Resultate beruhen, zu erlernen: sondern vielmehr wie mit dem Differentialcalcul, von welchem sich Niemandem auch nur irgend ein faßbarer Begriff beibringen läßt, ohne ihn zugleich in die Rechnungsart selbst einzuführen. Die Wissenschaftslehre gehört zu denjenigen wissenschaftlichen Erzeugnissen, bei denen sich das Resultat von der Methode nicht sondern läßt, weil sie ganz und gar selbst Methode des Denkens sind, das Resultat sich folglich gar nicht anders mittheilen läßt, als nur durch die Mittheilung der Methode selbst.

Wenn daher die Frage, ob Immanenz, ob Transscendenz, im Sinne des vorwissenschaftlichen Bewußtseins aufgeworfen wird, so bekommt sie plötzlich eine ganz andere Bedeutung, als diejenige ist, welche man im Sinne der Wissenschaft mit ihr zu verbinden hat. Sie wird nämlich nun zu gar nichts weiter als zu einer einfachen zu treffenden Wahl zwischen Materialismus und Mythologie. In diesem vorwissenschaftlichen Sinne gefaßt, ist das unsere Zeit bewegende Problem der Immanenz oder Transscendenz ein solches, von welchem es gar keine Auflösung gibt. Da nämlich das vorwissenschaftliche Bewußtsein zur Auffassung des wahren Thatbestandes aus sich selbst unfähig ist, so bleibt ihm nichts übrig, als die Alternative von zwei gleich falschen Annahmen. Das durch die Wissenschaftslehre festgestellte Verhältniß zwischen der absoluten Wahrheit und der relativen Erscheinungswelt ist das eines reinen Statteinander, ein Verhältniß, welches der mit den Werkzeugen der philosophischen Wissenschaft noch unbekannte Verstand zu fassen schlechterdings unfähig ist. Ihm bleiben daher nur immer zwei Wege übrig, das Ergebniß der Wissenschaft sich in die Fassungskraft seines Vorstellungskreises zu übersetzen. Der erste ist der mythologische Weg, sich jenes Statteinander in ein Uebereinander zu übersetzen, wodurch dann die Systeme des Theismus entspringen, welche ebenso mannichfaltig sind, als die Wege der Willkür, welche eine sich selbst überlassene Phantasie hier einschlagen kann. (Monotheismus, Ditheismus, Tritheismus bis Polytheismus. Ferner mit einer untergeordneten Engelwelt, oder ohne dieselbe. Sodann mit Annahme böser Geister, oder ohne diese Annahme u. s. w.) Der zweite ist der materialistische Weg, welchen er einzuschlagen sich gezwungen sieht, sobald er in den mythologischen Systemen des Theismus die Dichtungen erkennt, welche sie wirklich sind. Die Folge ist dann, daß die Welt der Erscheinungen, auf welche er sich reducirt sieht, ihm zum absoluten Wesen selbst wird, weil außerhalb der Erscheinungswelt (im sogenannten Himmel) der Raum für dasselbe abgeschnitten ist, und um den Gedanken einer absoluten Existenz anstatt der unwahren Erscheinungswelt zu vollziehen, ihm die Mittel fehlen. Daher ist denn der Streit zwischen Transscendenz und Immanenz auf dem Felde des vorwissenschaftlichen Bewußtseins schlechthin unauflöslich, weil beide Glieder des Gegensatzes, so wie er hier allein verstanden werden kann, gleich falsch sind, und es doch auch zwischen ihnen auf diesem Felde

des Verständnisses keine dritte in der Mitte liegende Möglichkeit gibt. Die Wahrheit ist aber die, daß der ganze Standpunkt und Vorstellungskreis des vorwissenschaftlichen Vorstellens ein falscher ist, welcher, sobald der Standpunkt der Wahrheit eintritt, verschwindet. Denn der Begriff des wirklichen Absoluten ist, daß es das nicht nur sein Sollende, sondern auch ganz allein wirklich, sowol diesseits, als jenseits Seiende ist, während uns freilich ein ganz Anderes, nämlich die s. g. Materie, zu sein scheint, welches aber nur scheint und nicht ist. Weil nun der vorwissenschaftliche Standpunkt und Vorstellungskreis eben darin besteht, das im Diesseits Erscheinende auch zugleich für das darin Wirkliche zu halten, ähnlich wie der Vogel sein Bild im Spiegel für einen zweiten Vogel hält, ohne jemals hinter den Irrthum zu kommen: so kann es für diesen Standpunkt niemals einen anderen Weg geben, sich aus dem Irrthum des Materialismus zu erheben, als den entgegengesetzten Irrthum der Mythologie.

Zurückgang auf die ältere Fichtische Schule.

Da die Hegelsche Schule allmälig auf dem Gebiete der Identitätsphilosophie zu einer gewissen Alleinherrschaft gelangte, so fingen damit die innerhalb der Identitätslehre möglichen Gegensätze sich innerhalb ihrer zu entfalten an, unter denen der Hauptgegensatz der des immanenten und des transscendenten Pantheismus ist. Da nun aber das Hegelsche System von Anfang an zum mindesten eine überwiegende Vorliebe für den Standpunkt der Immanenz zu erkennen gab, so war eine rigorose Entwicklung des transscendenten Standpunkts innerhalb dieses Systems fast einer Zersprengung desselben gleich, und die Urheber dieses Standpunkts, wie Weiße und J. H. Fichte, werden deshalb auch von Michelet in seiner Kritik der Hegelschen Schule (Vorles. über Geschichte der Philosophie seit Kant, 1843) als Pseudo-Hegelianer bezeichnet. Das Erscheinen dieser Pseudo-Hegelianer war das Unbequemste, was dem Hegelschen System begegnen konnte. Denn es bewies, daß dasselbe nicht für alle entwickelbaren Stellungen der Identitätsphilosophie den gehörigen Raum in sich zuläßt, oder daß es, wie oben von uns ist nachgewiesen worden, die ganze Mannslänge der Wissenschaftslehre um einen Zoll verkürzt in sich enthält.

Die Tendenz aus dem Hegelschen System in die Wissenschafts-

lehre zurück ist eine höchst berechtigte und nothwendige. Die bei Hegel eingetretene Verkürzung der Methode der Wissenschaftslehre hat zu wesentlichen Verstößen Veranlassung gegeben. Wenn z. B. Hegel in der Natur einen Raum setzt, ehe Licht gegeben ist, verstößt er gegen die Principien der Wissenschaftslehre, indem Raum nichts ist, als ein Phänomen am Triebe, zunächst also am Lichte, da dies das erste Auftreten des Triebes in der Natur ist. Oder wenn Hegel in der Logik die Bildung der objektiven Begriffe nach dem Schema der subjektiven Begriffbildung abmißt, so ist dies ein ebenso sehr gegen die Principien der Wissenschaftslehre anstoßendes Verfahren. Denn der subjektive Substanzbegriff ist zufolge der Wissenschaftslehre ein bloßes Figment des Verstandes, welches keinen anderen Werth hat, als die Punkte in der Erscheinung zu fixiren, an denen objektive Begriffe (Strebungen oder Naturtriebe des Ich) zur Thätigkeit kommen. Die Construktion des werdenden Triebes abhängig zu machen von der Construktion des subjektiven Wesenbegriffs, heißt den wirklichen Gegenstand abhängig machen von seinem Bilde im Spiegel unseres Bewußtseins. In dieser Beziehung geht der neue Fichtianismus Hand in Hand mit Herbart, welcher ebenfalls auf ausgezeichnete Weise sowol die absolute Scheinbarkeit des Raums, als auch die gänzliche Untauglichkeit des subjektiven Substanzbegriffs zur objectiven Erkenntniß siegreich gegen Hegel aufs neue nachgewiesen hat, und zwar ganz im Interesse der Wissenschaftslehre, ohne jedoch im Stande zu sein, das Richtige an die Stelle zu restituiren, weil er die Wissenschaftslehre, deren Begriffe von Hegel umgedeutet und verschoben worden waren, anstatt sie wiederherzustellen, wie er gesollt hätte, lieber kurzweg verwarf, nach der Regel des Mannes, welcher das Haus anzündete, um die Wanzen daraus zu vertreiben.

Die s. g. Pseudo-Hegelianer sind die in unseren Tagen wieder auftauchende Fichtische Urschule, nur mit dem Unterschiede, daß sie einestheils der Hegelschen Terminologie sich anbequemt haben, anderentheils im Gegensatz und geflissentlicher Polemik gegen den immanenten Pantheismus gewisse Consequenzen des transscendenten Standpunktes einer genauen Bestimmung unterwerfen, welche in der Wissenschaftslehre noch gänzlich unerörtert geblieben waren. Man faßt deshalb diese Richtung ganz falsch auf, wenn man sie als eine bloße Abzweigung des Hegelschen Systems betrachtet. Sie verdankt so we-

nig erst diesem System das Dasein ihres Standpunkts, daß vielmehr der letztere es ist, aus welchem das Hegelsche System selbst als eine bloße Ab- und Spielart desselben abstammt. In dem inneren Ausbau ihrer Systeme weichen diese transscendenten Pantheisten höchst bedeutend von einander ab, ihren Zusammenhang bewahren sie nur darin, daß sie an der Hegelschen Methode auf freiere Weise festhalten, und dabei die Verwechselung des absoluten Lebens mit dem Schauplatze des weltgeschichtlichen Daseins dieses Erdballs entschieden ablehnen.

Die hier geschilderte Richtung wird vertreten durch Weiße, J. H. Fichte, C. Ph. Fischer, Göschel, Rust, Wirth, Carriere, Ulrici, Chalybäus u. a. Unter ihnen nähert sich Weiße dem Standpunkte Schelling's und Baader's darin, daß er das Böse als Grund der empirischen Existenz setzt, und der bösen Existenz eine gute als eine überweltliche göttliche Welt, ein Produkt reiner göttlicher Potenzen, zum Grunde legt, wogegen Fichte mehr den Weg Krause's beschreitet, darin, daß er dem Individuum als einer göttlichen Monade unendliche Dauer und Selbstständigkeit, eine von Ewigkeit zu Ewigkeit abgesonderte Prä-Existenz und Post-Existenz einräumt.

Weiße.

Nach Weiße hat der Begriff der Gottheit zu seiner Vollendung drei dialektische Stufen zu durchlaufen, die ontologische, die kosmologische und die teleologische. In der ontologischen Sphäre bildet sich dieser Begriff auf dem Wege des Pantheismus aus den Ideen des Wahren, Schönen und Guten. Die erste Bezeichnung des Begriffs der Gottheit ist, Idee des Guten zu sein. So erscheint die Gottheit als Weltgenius, dessen höchste Gestalt, bevor er in den Begriff der Gottheit umschlägt, die Liebe ist, in der Dreiheit ihrer Gestaltungen, als platonische Liebe, Freundschaft und Geschlechtsliebe. Die Idee des Guten ist die Idee der Wahrheit, wiefern sie die Begriffe der besonderen Weltwesen ausdrücklich mit der Bestimmung zur Schönheit aus sich heraussetzt. Weltgenius ist Gott als Inhaber und Grund der höchsten Schönheit, oder als das höchste, alle Creaturen unter einander verknüpfende Band der Liebe. In der Art, wie im Begriffe der Geschlechtsliebe die intensivste Schönheit in ein physisches Zeugen neuer

Naturgeschöpfe umschlägt, findet sich auf niederer Stufe die Idee des göttlichen Schaffens vorgebildet, in welcher das Erzeugen der Dinge, als Verkörperung ihres Begriffs, schlechthin Eins ist mit der höchsten Schönheit und Seligkeit, und diese ebenso sehr den erzeugten Dingen, wie ihren Erzeugern, inwohnt.

Im folgenden Stadium des Denkens erhebt sich der Begriff der Gottheit auf dem kosmologischen Wege in den des Deismus, durch eine dialektische Ableitung der Außerweltlichkeit und Persönlichkeit Gottes. Der höchste Begriff isolirt sich in die Einheit des Wesens, welches die gemeinschaftliche Substanz der Wahrheit und der Schönheit bildet, als der geistig absolute Grund, der sich, ohne seine Einheit und Selbstheit aufzugeben, in die Welt als in das auseinandergezogene Gegenbild seiner innerlichen Unendlichkeit verkehrt. Der Fortschritt von der reinen Innerlichkeit des geistig absoluten Bewußtseins (in welchem noch das Reale als ein Unbewußtes auf pantheistische Weise mitbefaßt wird) zu der substantiellen Gediegenheit des Selbstbewußtseins ist nicht als ein zeitlicher, sondern als ein dialektischer zu fassen, als ein solcher, welcher durch Uebertragung der innerhalb des ästhetischen Gebiets gewonnenen Realität auf die höchste ideale Einheit des Geistes von selbst erfolgt.

Endlich erscheint auf dem teleologischen Standpunkte der Begriff der Gottheit als der vollendete oder dreieinige Begriff. Gott kann nur Person sein, wenn er nicht blos Eine Person ist: denn die Person ist nur dadurch Person, daß sie andere Personen gleichen Wesens und gleicher Substanz sich gegenüber hat. Darum wird Gott, nur wenn er als dreieiniger gefaßt wird, im höheren und wahren Sinn als Person gefaßt, und nur der Beweis der göttlichen Dreieinigkeit ist der Beweis für die Wirklichkeit eines nach teleologischen Ideen selbstbewußt handelnden und schaffenden Gottes.

Die Schöpferthätigkeit Gottes ist als der zureichende Grund nur der Möglichkeit, aber nicht der Wirklichkeit der Geschöpfe zu fassen. Diese Thätigkeit ist eins und dasselbe mit dem, was man sonst die Materie nannte, aber zugleich auch, weil ihre Realität durchaus nur die Realität Gottes ist, ein an und für sich betrachtet blos Ideelles, der selbstständigen Existenz Entbehrendes. Diese Materie, als der Begriff der Gottheit in der Entäußerung seiner selbst, die in der Absicht geschieht, damit aus ihr ein bestimmtes Dasein im Raume und in

der Zeit hervorgehe, ist der Grund der Welt als eines Daseins, welches durch freie Selbstbestimmung aus ihm hervorgehen soll, wie die Idee und die freie Wirklichkeit aus den Begriffen des Wesens und des Grundes hervorgehen. Denn frei ist alles concrete Dasein insofern zu nennen, als es durch einen dialektischen Hergang aus anderem Dasein hervorgegangen ist und solches Dasein in sich aufgenommen hat. Freiheit in diesem Sinne ist mithin nicht ein ausschließliches Eigenthum der selbstbewußten und vernünftigen Wesen, sondern sie muß allen concreten Dingen ohne Unterschied zugeschrieben werden, die in irgend einer Hinsicht als selbstständig und für sich bestehend gelten können.

Das so aus Gott Hervorgegangene ist sonach allerdings ein Höheres, als dasjenige, was allein das unmittelbare Werk Gottes genannt werden kann, welches jene Materie, die zeiterfüllende Thätigkeit Gottes ist. Das wahrhaft Höchste aber oder der als Gott daseiende Gott ist weder, wie der ontologische Pantheismus meint, die Gesammtheit dieser aus dem göttlichen Grunde hervorgegangenen Geschöpfe, noch auch, wie der kosmologische Deismus meint, die unmittelbare, materielle Schöpferthätigkeit Gottes, sondern allein der frei über der Schöpfung, die zugleich sein Werk und nicht sein Werk ist, schwebende, allumfassende und selbstbewußte Gottesgeist, in welchem alle neuentstehenden Geschöpfe präformirt, alle vorhandenen aber als in einer höheren Einheit des Erkennens oder der Idee vereinigt sind.

Der Begriff der Freiheit, welcher im obigen Sinn jedem endlichen Wesen zukommt, involvirt den Begriff des Bösen. Jedes Wesen ist böse, insofern es etwas außer Gott zu sein begehrt. Das Princip des Bösen ist nicht die That Gottes, auch nicht die That einer von Gott gut geschaffenen Creatur, sondern die Substanz des Geschöpfes selbst, wiefern dieses eben nur es selbst bleibt, und nicht in die göttliche Substanz zurückkehrt. Diese Rückkehr kann Gott nicht erzwingen, weil das Geschöpf Geschöpf, d. h. außer Seiner Schöpferthätigkeit ist. Der Begriff der Schöpfung ist daher einer und derselbe mit dem Begriff des Bösen. Jedes Geschöpf ist als solches ein böses, sein bloßes Dasein ist die Sünde, weil es ein Heraustreten aus dem göttlichen Wesen, und ein ausdrücklicher Gegensatz gegen das persönliche Thun der Gottheit ist. Aber im Begriff einer göttlichen Weltordnung wird jenes Geschiedensein des Geschöpfs vom

Schöpfer zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt. Das Böse ist hierbei ein auf der Stufe der Creatürlichkeit zurückbleibendes, nicht durch Negation oder Aufgebung seiner selbst in die Idee des Guten oder der Gottheit eingehendes Dasein. Für Alles ist die Alternative gesetzt, innerhalb seiner besonderen Formationen und Begriffsstufen sich entweder als Böses auf die Seite der in sich beharrenden Creatürlichkeit, oder als Gutes auf die Seite des idealen Gesammtorganismus der göttlichen Weltordnung zu stellen.

Die drei Momente des Schöpfungsaktes: der göttliche Wille zur Entstehung der Creatur, das Insichgehen derselben oder ihr Gegenübertreten gegen die Persönlichkeit des Schöpfers, und ihre Zurückbeziehung auf den schöpferischen Willen, machen unter sich eine Einheit des Begriffes aus. Durch diese Dreiheit seiner Momente gestaltet sich der Begriff zu einem zeitlich wirklichen. In dem dritten Momente des Schöpfungsaktes erscheinen daher sowol Gott, als auch das Geschöpf als thätig, während in dem ersten nur Gott, in dem zweiten nur das Geschöpf die thätigen sind. Die Unterscheidung dieser drei Momente trennt den Begriff der Weltschöpfung von dem kosmologischen ab, und gibt ihm eine Bedeutung, wodurch die Grundanschauung des ontologischen Begriffs der Gottheit wieder hergestellt wird.

Das Gesetztsein der zweiten Persönlichkeit in Gott und ihre Hingebung an die geschaffene Welt macht die Rückkehr der geschaffenen Wesen in die göttliche Substanz möglich. Das Hervorrufen dieser Möglichkeit des Guten für alle Geschöpfe ist zugleich das Hervorrufen seiner Wirklichkeit in bestimmten einzelnen. Dies ist die Güte der Schöpfung, eine Nothwendigkeit, welche in der Idee der Gottheit ebenso sehr enthalten ist, als die Nothwendigkeit des Hervorgehens der göttlichen Ebenbildlichkeit in Gestalt der absolut geistigen Persönlichkeit des Menschen.

Die Idee der Gottheit, eine philosophische Abhandlung, als wissenschaftliche Grundlegung zur Philosophie der Religion. Dresden 1833.

Grundzüge der Metaphysik, 1835.

System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit. Zwei Theile. Leipzig 1830.

Die Geheimlehre der Unsterblichkeit, 1834.

J. H. Fichte.

Nach J. H. Fichte ist die Gottheit die Urperson oder das Ur-Ich, welches in jedem wirklichen oder individuellen Dasein die Wurzel der Individualität ist, und in welchem die Momente des endlichen Daseins als selbstständige Urrealitäten (Monaden) gesetzt sind. Ur-Sehen und Ur-Thun, Verstand und Wille, Sein und Bewußtsein, Materie und Geist, welche im endlichen Dasein geschieden sind, werden in der Urperson als eins und untrennbar gewußt.

Endlich sein heißt: den Grund seiner Existenz in einem Andern haben. Daher ist das Endliche an sich selbst nicht vorhanden, sondern nur soweit das Ewige als das einzig wahrhaft Seiende zugleich in ihm gegenwärtig ist. Nichts entsteht oder vergeht, sondern alles Urbestimmte wechselt nur seine Beschaffenheiten, und die Summe des Urbestimmten bleibt daher ewig dieselbe.

Die in jedem Endlichen gegenwärtige Urbestimmtheit ist dies nur im Systeme mit den anderen an sich bestimmten und bleibenden Urpositionen, indem ein Jedes Beziehung zu allem Anderen trägt. Denn ein jedes Endliche hat nicht blos ein Anderes, sondern sein Anderes sich gegenüber zur Ergänzung und Ausgleichung, und die gegenseitige Negation alles Endlichen untereinander ist hierdurch wechselseitiges Sichvoraussetzen und Füreinandersein. Die Urbestimmtheiten sind in ihrer Wechselbeziehung das Reale und Dauernde im Werden.

Das Gemeinsame der Urpositionen ist Verleiblichung, Zeitlichwerden, Beschaffenheitsveränderung. Sie gliedern sich in die Unterschiede höherer und niederer Ordnungen. Sie tragen den Ausdruck einfacher Qualität, und ihr Beharren ist einfache Selbstbehauptung. Jede erhält sich in ihrem System specifischer Unterschiede, und hat ihren ergänzenden Gegensatz sich gegenüber, in Verbindung mit welchem sie Verleiblichung und Dauer gewinnt, nach dem Gesetze der Polarität. So sind die einfachen Elementartheile beschaffen, welche den physikalischen und chemischen Processen zu Grunde liegen. Auf Grundlage dieses Verhältnisses kann nun aber auch eine einzelne Urposition eine Mannichfaltigkeit von anderen in ihren Kreis von Veränderungen hineinziehen und ihnen die eigenen Beschaffenheiten aufdrücken, oder sie zu Mitteln der eigenen Verleiblichung machen. So entsteht orga-

nisches Verhältniß, indem das Niedere, als das Unorganische, vorübergehend die Beschaffenheiten des Höheren, als des Organischen, annimmt. Das Substantielle der organischen Natur ist Monade oder Seele. Sie ist als reale Einheit des Organismus in allen Theilen desselben als dieselben vereinend gegenwärtig. Die selbstbewußte Monade ist die Geistesmonade.

Das Endliche als Endliches hebt sich im Absoluten auf. Aber das Endliche als vom Absoluten Gesetztes kann nicht wieder aufgehoben werden, sondern ist, wie das Absolute selbst, unvergänglich. Die Urbestimmtheiten (Elementartheile) und Monaden (Seelen) sind daher lauter ewige, aber untergeordnete Einheiten mit selbstständiger innerer Entwicklung. Jede monadische Urbestimmtheit (Elementartheil) ist einfach und in Selbstverdoppelung (Polarität) beharrend. Jedes specifisch Einzelne ist Zweck für sich, und darin zugleich Mittel für Anderes. Hierbei besteht aber zugleich noch in der Wechselverursachung der Wesen eine gemeinsame Zweckbeziehung, welche jenseits aller Einzelnheit liegt, aber als ein jenseitiges, erst in Zukunft zu erreichendes Ziel in den Einzelnen vorauswirkt als Weltzusammenhang oder Weltgesetz. In ihm existiren Zweck und Mittel ursprünglich als in einander, welche sich nur in der Erscheinung trennen, sodaß jedes Einzelne zugleich Zweck in sich und Mittel für das Ganze ist.

Das Absolute ist das sich in allen endlichen Ich bejahende Ur-Ich, in welchem aller Unterschied des Ich, Du und Er verschwindet. Die relative Freiheit des Ich, Du und Er ist ohne allen Gegensatz zu der göttlichen Freiheit, vielmehr identisch mit ihr. Das Absolute ist Insichbefassung aller Weltsubstanzen, Alles specificirende Weltordnung, Alles für einander berechnendes Weltgesetz. Eine Weltordnung von Zwecken im räumlichen Universum ist nur, wiefern ein wissend sie durchdringendes Absolute in ihnen gegenwärtig ist. Das Absolute besitzt den Zweck, das Welturbild, in uranfänglich wissender Klarheit, die Welt ist im schöpferischen Geiste ewig vollendet. Das Absolute ist das unendliche und allgegenwärtige Denken der Zwecke und Mittel in den Dingen, dieses sich verwirklichende Denken ist seine schöpferische Macht. Denken und Schaffen, Gedanke und Sein fällt im Absoluten zusammen. Das Sein geht aus dem Denken als aus seinem absoluten Prius hervor. So ist die Welt das Gedankenwerk eines urdenkenden Subjekts,

dessen absolutes Denken alles Sein setzt und durchdringt. Nichts ist ihm dunkel, aber auch nichts ihm entzogen, darum nichts chaotisch oder zufällig.

Das einzig und wahrhaft Freie ist Gott. Er ist, ohne selbst in den Werdeproceß einzugehen, die transscendente Macht über alles Endliche, das schöpferische Princip, welches schafft durch Anschauen oder Imagination. Denn die zur Gestaltung und Ausdrücklichkeit des Anschauens sich steigernde imaginative Thätigkeit des Schauenden heißt Schaffen. Gottes Denken ist daher zugleich Inhalt und Beschluß seines Willens. Gott weiß sich als das Ur-Eine in einem ursprünglich intuitiven, von seinem Sein schlechthin unabtrennlichen Akte der Selbstanschauung. Die Persönlichkeit setzt zwar Grenze und Gegensatz gegen Anderes voraus, aber diese von jenem Begriffe unabtrennlichen Begriffe fallen in der absoluten Persönlichkeit ganz in sie selber, so sehr, daß es dem absoluten Geiste allein zukommt, Person in eigentlicher Bedeutung zu sein. Der absolute Geist ist der evidenteste aller Begriffe, während der endliche Geist nicht an sich, sondern nur empirisch evident ist.

Gottes Wesen kann in seiner Wirklichkeit und Lebendigkeit nur an der endlichen Welt sich zeigen. Daher will er nicht nur sein eigenes ewiges und nothwendiges Wesen, sondern auch ein Anderes in ihm, das nicht er selbst ist. Denn es ist in ihm nicht nur absolute Einheit, sondern auch reale Unendlichkeit, und die geistigen Principien in Gott gründen selbst in einer Objektivität Gottes, in einer unendlichen Fülle von Wesen und Macht. Die blos substantielle Einheit im Unendlichen ist die reale und objektive Seite in Gott. Das Band, wodurch Gott die eigene innere Unendlichkeit der Weltkräfte in Einheit zurücklenkt, ist im selbstbewußten Geiste. Daher ist das Bewußtsein Gottes von der Welt-Allwissenheit Gottes oder dem Allbewußtsein seiner inneren Unendlichkeit, sowie auch von seiner zwecksetzenden Weisheit, zu unterscheiden. Beide Seiten in Gott vereinigen sich zur vorweltlichen Persönlichkeit Gottes.

Von der realen und objektiven Seite ist Gott der Urgrund, die reale Unendlichkeit und die verwirklichte Einheit der Unendlichkeit. Von der idealen oder subjektiven Seite ist er 1) die Selbstanschauung, das Ur-Ich, der Vater, 2) das Allbewußtsein und die ideale Ebenbildlichkeit, der Sohn, 3) die selbstbewußte Einheit der idealrealen

Unendlichkeit, der Geist. Die Einheit dieser drei Momente ist die absolute Persönlichkeit als anschauendes Denken und absoluter Wille. Ihr concretester Ausdruck ist die göttliche Liebe. Wenn Gott uns nicht liebte, auch bis in unsere Endlichkeit (Sünde, Entartung) hinein, vermöchten wir weder ihn, noch gegenseitig uns zu lieben. Wir lieben nur, weil in Gott die allgemeine Macht der Liebe ist, wie wir nur Bewußtsein sind, weil Gott Urbewußtsein hat.

Grundzüge zum System der Philosophie. In drei Abtheilungen, wovon die dritte die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre enthält. Heidelberg 1833—47.

Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer. Elberfeld 1834.

Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, gestiftet 1837, fortgesetzt von 1847—48 als Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, in Verein mit Ulrici.

System der Ethik, erster Theil. Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart 1850.

Unter den Schriften dieser Richtung verdienen ferner eine Auszeichnung:

C. Ph. Fischer: Die Idee der Gottheit, ein Versuch, den Theismus speculativ zu begründen. Stuttgart 1839. Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse. Stuttgart 1834. Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Zwei Bände. Erlangen 1848—50.

J. U. Wirth: System der speculativen Ethik, eine Encyclopädie der gesammten Disciplinen der praktischen Philosophie. Zwei Bände. 1841—42. Die Idee Gottes, 1846.

Chalybäus: System der speculativen Ethik oder Philosophie der Familie, des Staats und der religiösen Sitte. Zwei Bände. 1850. Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre. Kiel 1846. Phänomenologische Blätter, 1840.

Cieskowsky: Gott und Palingenesie. Berlin 1842.

Carriere: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart, 1847.

Göschel: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen. Berlin 1829. Der Monismus des Gedankens, 1832. Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Berlin 1835.

Rust: Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben. Mannheim 1825. Zweite Ausgabe 1833.

Matthias: die Idee der Freiheit im Individuum, im Staat und in der Kirche. Marburg 1834.

Frauenstädt: die Menschwerdung Gottes. Berlin 1839. Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. Berlin 1838. Studien und Kritiken. Berlin 1840.

Kreuzhage: Mittheilungen über den Einfluß der Philosophie auf die Entwickelung des inneren Lebens. Münster 1831.

Matthäi: Vorträge über den Geist. Göttingen 1833.

Die Halb-Kantianer.

Nachdem wir im Bisherigen die aus der Kantischen Kritik hervorgegangenen Systeme der strikten Consequenz abgehandelt haben, wenden wir uns zu den Systemen der laxeren Consequenz oder dem Halb-Kantianismus. Dieser ist daraus hervorgegangen, daß die Principien der Kritik nur in dieser oder jener Beziehung, nicht aber in ihrer ganzen Reinheit und Fülle festgehalten wurden. Wir haben uns schon bei Gelegenheit Jacobi's mit einem solchen Produkt beschäftigen müssen. Die Ideen, mit denen Jacobi sein Zeitalter bewegte, waren dem Standpunkte der Kritik entlehnt. Aber er hatte vor dem Urheber der Kritik ebenso sehr die lebendigere und gemeinfaßliche Darstellung voraus, als er andererseits sich gegen manche Seiten der Kritik darum polemisch verhielt, weil er nicht in die ganze Tiefe ihres Zusammenhanges eingedrungen war. In einem ganz ähnlichen Verhältniß traten nun auch spätere Systeme aus der Kantischen Kritik nach gewissen einseitigen Richtungen hervor, und zwar nach so verschiedenen Richtungen hin, daß dieselben untereinander gar keinen Zusammenhang mehr zeigen, während der Zusammenhang mit der Kantischen Wurzel bei einem jeden noch ein deutlicher, obwol bei einem jeden ein eigenthümlicher und verschiedener ist.

Daher bricht nun in dieser Peripherie das zusammenhängende Gespräch der Systeme, wie wir es haben im Centrum führen sehen, wo jedes den Gedanken des anderen theils ergänzend und weiterführend, theils abkürzend und einordnend aufnimmt, gänzlich ab. Die Erscheinungen bilden eine zerstreute Menge bunter Produkte, welche

ihren Zusammenhang nicht mehr unter sich, sondern nur noch mit dem Centrum haben.

Gemeinsam ist diesen Systemen der Peripherie nur dieser Gegensatz zu den Systemen des Centrums, daß sie die spekulative Einsicht der Zerlegbarkeit aller Existenz in einen rationalen und einen irrationalen Faktor verwerfen, und daher die Existenz der Dinge für einen einfachen und unauflöslichen Begriff erklären, sei es nun, daß sie die unauflöslichen Grundexistenzen entweder von einfacher oder mehrfacher Art, entweder erkennbar oder unerkennbar setzen. Die Erkennbarkeit der Grundexistenzen wird von Herbart, ihre Unerkennbarkeit von Fries ins äußerste Extrem getrieben. Herbart kennt nur Existenzen von einfacher Art, so daß das unbewußte Naturleben und das bewußte Vorstellungsleben verschiedenartige Wirkungen derselben Wesen untereinander sind. Fries hingegen gibt dem Naturleben und dem Vorstellungsleben verschiedene Grundlagen. Schopenhauer leitet alle Realität aus dem Triebleben, Beneke aus dem Vorstellungsleben ab. Reinhold d. j. wählt zur Aufhellung des Gegensatzes von Trieb und Vorstellung die psychologische, Trendelenburg die mathematische Methode.

Wenn Kant das Verhältniß zwischen der bewußten und der unbewußten Grundexistenz oder zwischen dem Ich und dem Ding an sich gänzlich unerörtert läßt, sodaß es frei steht, dieselben als identisch oder als different zu setzen, das eine vom andern abhängig zu machen, oder beide in völliger Unabhängigkeit zu belassen, so ist dieser Zustand der Wissenschaft sowol von der Peripherie der Halb-Kantianer, als vom Centrum der Wissenschaftslehre als ein unerträglicher empfunden worden. Nach der Wissenschaftslehre zerspaltet sich die Grundexistenz (das absolute Ich) in diese zwei Halbexistenzen, das Subjekt (das relative Ich) und das Objekt (das Ding an sich oder den Trieb). Wer nun aber den Begriff einer solchen Halb-Existenz nicht zulassen will, der sieht sich genöthigt, in einem jeden endlichen Subjekte, sowie in einem jeden materiellen Dinge an sich, ein kleines absolutes Wesen in seiner Art zu erblicken.

Bei Fries haben wir diesen Gedanken in subjektiver Wendung. Das Ding an sich sowol, als das Ich, sind völlig unzerlegbare Begriffe, wenigstens für uns. Sollten sie auch für eine höhere Sphäre der Erkenntniß vielleicht Zerlegbarkeiten sein, so sind sie für die unsrige desto sicherer Unerforschlichkeiten. Darum verläuft jedes Gebiet der

Wissenschaft zuletzt in Unbegreiflichkeiten. Die Wissenschaft zerfließt, verweset.

Bei Herbart ist derselbe Gedanke in objektiver Wendung. Das Ding an sich sowol, als das endliche Subjekt sind unzerlegbar, aber nicht nur für uns, sondern ebenso sehr für sich selbst, jedes für sich eine absolute Einheit, beide aber schlechthin identisch, so daß jedes einzelne Subjekt ein Ding an sich, jedes Ding an sich ein einzelnes Subjekt ist. Dadurch wird nun den sinnlichen und endlichen Dingen eine Absolutheit fälschlich geliehen, worauf sie schlechterdings keinen Anspruch haben. Die Wissenschaft erstarrt.

Bei Schopenhauer gilt nur die irrationale Potenz oder der Trieb unter dem Namen des Willens für das Wahre, dagegen die rationale Potenz oder die Vorstellung für das schlechthin Unwahre. Man muß daher die Dinge an sich, um sie richtig zu erkennen, von der Intelligenz oder dem Ich gänzlich zu entkleiden suchen. Der objektive Faktor wird zum Absoluten gemacht, der subjektive zum bloßen Schein verflüchtigt.

Bei Beneke zerlegen sich die sämmtlichen Erscheinungen der Welt in Vorstellungen und Urvermögen zu Vorstellungen. Aber die Urvermögen sind nichts weiter, als der noch rohe, zu Vorstellungen ausprägbare Stoff, das rohe und noch unverarbeitete Vorstellungselement selbst. Hier wird der subjektive oder rationale Faktor zum Absoluten gemacht, und der irrationale Faktor des Trieblebens ebenfalls in einen bloßen Mechanismus von Urvermögen zu Vorstellungen verwandelt.

Reinhold und Trendelenburg nähern sich wiederum den Resultaten des transscendenten Pantheismus, aber von entgegengesetzter Seite her. Sie stellen beide, obwol nach entgegengesetzter Methode verfahrend, die Naturthätigkeit und die Denkthätigkeit als die beiden Faktoren alles Daseins einander gegenüber, und zwar so, daß die Denkthätigkeit als Zweckthätigkeit sich gegen das Leben der Natursphäre übergreifend verhält. Hier werden Subjekt und Objekt, ohne ein falsches Uebergewicht des einen über das andere, und ohne eine monadologische Identisirung beider, wieder freigelassen als gleichschwebende Grundpolarität des Universums, wie bei Kant. Im Uebergreifen des subjektiven Faktors über den objektiven klingt die Wissenschaftslehre an. Wer sich vornähme, die Resultate der Wissenschaftslehre mit Vermeidung ihrer Methode entweder auf psychologischem oder auf

mathematischem Wege zu reconstruiren, der würde den Wegen Reinhold's und Trendelenburg's an recht vielen Stellen begegnen.

Daher bieten uns nun die letzteren beiden den diametralen Gegensatz zu der Hegel'schen Schule der Immanenz. Denn während in der Schule der Immanenz die Methode des transscendenten Pantheismus gemißbraucht wird, um zu entgegengesetzten Resultaten zu gelangen, verfechten diese den transscendenten Pantheismus, aber nach psychologischer und mathematischer Methode.

Fries (1773—1843).

Es kann auf den ersten Anblick seltsam erscheinen, mit Fries die Zahl der Halb=Kantianer angefangen zu sehen, da gerade er und seine Schule sich als die direkte Fortsetzung des Kantianismus immer betrachtet haben. Aber die Differenz liegt im Princip. Der ursprüngliche Kantianismus hat das Princip, daß das Denken einziger Quell aller Erkenntniß und Wissenschaft sei, und Wissenschaft überhaupt erst dort anfange, wo wir aus dem Gefühl als dem unmittelbaren Erkenntnißinstinkt hinübertreten in die bewußte und reine Denkregel, nach welcher der Instinkt blindlings und aufs Gerathewohl verfährt. Wer im Gegentheil, wie Fries, das Gefühl zum eigentlichen Erkenntnißprincip erhebt, steht daher nicht auf Kantischem Boden, so sehr er sich auch sonst die Resultate der Kantischen Doktrin nebst ihrer Terminologie angeeignet haben mag. Wir haben früher bereits in Jacobi ein glänzendes Beispiel solcher Aneignung auf dem Boden des Sensualismus gesehen. An dieses Phänomen, welches für die raschere Ausbreitung der Kantischen Ideen von so großen und wichtigen Folgen gewesen ist, weil sich die Resultate leichter mittheilen ließen, als der weit schwierigere Standpunkt, hat unsere gegenwärtige Betrachtung wieder anzuknüpfen. In Fries und seiner Schule dehnt sich der Faden einer gesuchten Verschmelzung zwischen Kantianismus und Sensualismus, welcher sogleich beim Erscheinen der Kritik von Jacobi angesponnen, hernach von Krug, Bouterwek und vielen Anderen verstärkt und verdickt wurde, bis in die neueste Gegenwart fort, wo er durch eine dem Idealismus widerstrebende Richtung in den Natur=

wissenschaften neue Unterstützung und regeres Leben gewinnt. Wir mußten in unserer Darstellung diesen Faden sogleich abreißen lassen, um für die direkte Entwicklung der Kantischen Ideen Raum zu gewinnen und in deren consequenter Deduction nicht durch Kreuz- und Querfahrten behindert zu werden. Wir müssen ihn jetzt wieder anknüpfen, weil er einestheils vermöge seiner größeren Popularität und Faßlichkeit noch immer weit tiefere Wurzeln in der allgemeinen Anschauungsweise der Nation besitzt, als die radikale Doktrin der Wissenschaftslehre, und anderentheils als ein unentbehrliches Organ der Vermittlung wirkt, um die dem Realismus zustrebende Naturwissenschaft nicht völlig in Materialismus versinken zu lassen.

In Fries ist die Jacobische Richtung zur größten Vollendung gekommen. Sie hat diese dadurch gewonnen, daß sie sowol in sich selbst einen systematischern Charakter annahm, als auch eben damit sich strenger ans Kantische System anschloß. Das Primat des Gefühls vor dem Denken, welches von Jacobi behauptet wurde, steigert sich bei Fries bis zu der Consequenz empor, daß das ästhetische Element als höchste Schönheit zur obersten und ersten Qualität des an sich Seienden erhoben wird. Denn nach Fries ist das in sich Vollendete als solches das Schöne, gut heißt dasselbe nur in Beziehung auf andere Geister, inwiefern es diesen in ihrer minderen Vollkommenheit als das Erstrebungswerthe erscheint. Hierbei ist das Schöne nicht im Kantischen Sinne genommen als ein intellektuelles Wohlgefallen an der subjektiven Harmonie oder Zweckmäßigkeit im Spiel unserer Erkenntnißkräfte, sondern in jenem übertragenen Sinn, wonach die im höchsten Guten gedachte, die sinnliche Anschauung übersteigende intellektuelle Lust oder Seligkeit durch das innerhalb der sinnlichen Anschauung sich äußernde intellektuelle Wohlgefallen am Schönen ihren approximativen oder symbolischen Ausdruck bekommt. Dadurch wird hier ebenso sehr auf die im summum bonum enthaltene ästhetische Bestimmung der Seligkeit das höchste Gewicht gelegt, als wir bei Kant auf die logische Bestimmung des mit absoluter Selbstkraft vollzogenen Gesetzes den ganzen Nachdruck gelegt finden.

Die höchste Schönheit bestimmt sich bei Fries näher dahin, die allerbarmende und welterlösende Liebe zu sein. Die Liebe ist die Lösung des Egoismus, das in die Empfindung aufgenommene und bis zur höchsten Gefühlsintensität gesteigerte Princip der ethischen Allge-

meinheit. Auch Hegel faßt die Liebe auf als die Erscheinung des Einen und Allgemeinen im Vielen, worin das in die Entzweiung Tretende sich als das an sich selbst unerscheinende Eine selbst weiß. Schopenhauer bestimmt die Wurzel des moralischen Wohlwollens gegen alle Wesen näher dahin, ein gegen Alle gefühltes Mitleid und Erbarmen zu sein. Beide Auffassungsarten klingen bei Fries an, wo überhaupt nichts Hohes und Treffliches ausgeschlossen wird, was sich mit dem Gefühl und der Ahnung erreichen läßt. Die Schranke bei Fries ist nur das Jacobi'sche Vorurtheil, daß der Erkenntnißinstinkt für die höchsten Gegenstände sich schlechterdings nicht so, wie die niederen Erkenntnißinstinkte, in eine klare Denkregel auflösen lasse.

Metaphysik und Psychologie.

Vermöge der Jacobi'schen Tendenz, dem dunkeln Gefühl einen möglichst großen Spielraum zu gönnen, trat bei Fries der Gedanke der Unvollendbarkeit der menschlichen Erkenntnisse als Grundgedanke hervor. Der ethischen, auf den Begriff der Autonomie fußenden Sphäre tritt eine religiöse Sphäre der Ahnung und des Glaubens von einer entgegengesetzten Erkenntnißart zur Seite. Beide gemeinschaftlich bilden einen Gegensatz zur Sphäre des Naturdaseins, welche ihrerseits dann wiederum von der physikalischen Seite des äußeren Sinns auf eine ganz andere Art von Erkenntniß und Gewißheit Anspruch macht, als ihr von der psychologischen Seite des inneren zukommt. Diese vier gänzlich verschiedenen Grundsphären unserer Erkenntniß sollen durchaus keine Zurückführung auf einander und auf ein höheres Princip (ein absolutes Ich) verstatten, obgleich ein objektiver Zusammenhang zwischen ihnen und einem solchen nicht geleugnet wird. In jeder dieser vier Sphären hat daher die Wissenschaft nach einer gänzlich verschiedenen Methode und mit verschiedenen Werkzeugen zu verfahren. In der religiösen Sphäre zwar, nicht aber in irgend einer der übrigen, gilt das Glauben und Ahnen, während die mathematische Erkenntniß streng auf die physikalische Sphäre eingeschränkt ist. Psychologie und Ethik ergreifen ein der mathematischen Sphäre durchaus fremdes Dasein, jede von ihnen aber wiederum auf ganz verschiedene Art, sodaß der einen das verborgen bleibt, was sich der anderen enthüllt. Unser Wissen ist demnach wesentlich Stückwerk.

zur Totalität gelangen wir nur im Glauben als in einem unter Ideen stehenden ästhetischen Urtheil. Glaube ist die im Gefühl wurzelnde Ueberzeugung von der Existenz des Vollendeten. Die Wissenschaft dagegen steht im Unvollendbaren. Aber das Vollendete wird im Unvollendbaren geahnet. Die physikalische und die psychologische Wissenschaft verhalten sich wie Materialismus und Spiritualismus. Wer in der ersteren allein steht, langt unfehlbar bei de la Mettrie, wer in der letzteren allein steht, ebenso unfehlbar bei Berkeley an. Ein und dasselbe Wesen der Dinge redet gleichsam zwei verschiedene Sprachen zu uns, welche wir uns vergeblich in einander zu übersetzen bemühen. Hier ist der Grund der entgegengesetzten philosophischen Systeme. Wer allein auf dem ethischen Standpunkte steht, geräth in Dualismus, eine nicht minder einseitige Denkweise. Der Gegensatz der Physik und Psychologie ist der Cartesianische der Ausdehnung und des Denkens. Die Widersprüche lösen sich nur in der Glaubensansicht, daß wir es in den drei unteren Sphären, der physikalischen, psychologischen und ethischen, nur mit bloßen Erscheinungen der geahneten Dinge an sich zu thun haben.

Die Grundgesetze der physikalischen Weltansicht, nämlich das der Beharrlichkeit und der Causalität, sind nichts weiter als schematisirte Kategorieen unseres Denkens, gehören daher nicht den Dingen selbst, sondern nur unserer Erkenntniß von ihnen an. Lediglich aus ihr, aus unserer Art, die Dinge anzuschauen, stammen dann auch die weiteren, dem mathematischen Calcul zu unterbreitenden Grundannahmen, daß das Entstehen und Vergehen nichts, als eine veränderte Anordnung der Elemente ist, wobei die Masse als unzerstörbar und unvergänglich ewig dieselbe bleibt, daß alle Veränderung auf den Begriff der Bewegung im Raume zurückzuführen ist, daß die Materie als das im Raume Bewegliche und Gestaltbare stetig ausgedehnt und ins Unendliche theilbar ist, daß die Quantität der Massen, ebensowol wie ihre Grundkräfte, unveränderlich ist, daß ohne äußeren Anstoß ein jeder Körper in seiner einmal angenommenen Bewegung nach Richtung und Geschwindigkeit verharrt und folglich seine Zustände nie nach bloßer innerer Veranlassung wechselt, daß die Gegenwirkung der Massen der Anwirkung allemal gleich ist u. s. w. Denn alle diese Gesetze entspringen lediglich aus der Anwendung des Schematismus der Substantialität und Causalität auf unsere Sinnanschauung, und haben

zum Inhalt nur die Bedingungen einer äußerlich sinnlichen Auffassung überhaupt, nicht aber die innerliche Natur von irgend einem außer uns befindlichen Gegenstand.

Die Gesetze der mathematischen Physik werden befaßt unter dem Gesammtnamen des Mechanismus. In der Naturlehre gilt keine andere Erklärungsweise als die mechanische. Alle Naturerscheinungen sind daher lediglich von dieser Seite her erklärbar. Und obgleich eine vollständige Durchführung der mechanischen Gesetze bisher nur erst in der Astronomie gelungen ist, so muß doch diese Erklärungsart auch bis in die Gestaltungsprocesse der Krystallisation, des vegetativen und animalischen Lebens fortgesetzt werden. Denn alle diese Phänomene haben eine mechanische Seite, nach welcher sie dem physikalischen Calcul unterliegen und also Theile der hylologischen Naturansicht bilden. Die nothwendige Wirkung dieser Ansicht in ihrer allseitigen Anwendung ist, daß die Natur alles Lebens, aller Innerlichkeit, aller Spontaneität beraubt wird, daß ihr alle Zusammenhänge mit dem Geistigen und Ethischen abgeschnitten werden. Die mechanische Naturansicht ist als solche durch und durch atheistisch, ganz und gar irreligiös.

Sie ist aber auch beschränkt, indem sie nur quantitative, keine qualitative Verhältnisse kennt. Wenn sie an die Stelle der Farben die Wellenlängen, an die Stelle der Töne die Schwingungszeiten treten läßt, construirt sie Zusammenhänge, welche zwar mit den Qualitäten der Farben und Töne in genauer Verbindung stehen, aber mit diesen Qualitäten als solchen nicht die allermindeste Aehnlichkeit haben. Farben, Töne, Gerüche und alle dergleichen Qualitäten unseres eigenen Ich haben als solche für die Physik gar keine Existenz, sondern gewinnen den Anschein einer solchen nur durch die sie begleitenden heterogenen mechanischen Bewegungen. Für die Naturwissenschaft gibt es weder ein Ich, noch etwas von dem, was von dem Ich seine Existenz entlehnt, wohin z. B. Farbe, Ton, Härte, nebst der sinnlich erscheinenden Totalform der lebenden Individuen gehören. Die hylologische Naturansicht kennt so wenig das Leben, als die Qualität. Denn die Erscheinung des Lebens zeigt sich nicht an die Materie, sondern an die Gestalt der organischen Körperformen gebunden. Hieraus resultirt auf negative Art der Begriff einer morphologischen Naturansicht als einer solchen, welche außerhalb der Grenzen der Naturwissenschaft fällt, indem sie die mit qualitativen Eigenschaften über-

kleidete organische Gestalt der Wesen ins Auge faßt. Die Wesen der morphologischen Ansicht sind lebende Individuen. Die Form der materiellen Wechselwirkung in ihnen erscheint als zweckmäßiges Wirken, Entelechie, Bildungstrieb. Aber diese Ansicht ist keine wissenschaftliche für die Berechnung, sondern eine poetische für die Ahnung, wodurch sie mit den religiösen Ideen in Verbindung tritt. Denn in den zweckmäßigen Zusammenhängen der Organisation und in der sinnlichen Energie der Farben, Düfte, Gewürze u. s. f., welche beide der Naturwissenschaft sich unerreichbar beweisen, ahnen wir etwas von den wirklichen inneren Tiefen der Natur, welche hinter dem beharrlichen, aber täuschenden Anschauungsbilde der Materie wie in undurchdringliche Dämmerung eingehüllt liegen.

Die Psychologie genießt einerseits den Vortheil, ein Feld der unmittelbaren Beobachtung im innern Sinn ihr eigen zu nennen, womit sich aber andererseits wieder der Nachtheil verknüpft, daß ihr der Substanzbegriff mangelt. Denn dieser als ein Produkt aus dem bloßen Schema der Beharrlichkeit, welches als ein solches durchaus keine von innen her erregbare Thätigkeit kennt, paßt nur auf den Gegenstand der mechanischen, nicht aber der psychologischen Sphäre. Der Geist erkennt sich zwar als ein Beharrliches, aber zugleich auch als ein von Innen heraus Thätiges im Selbstbewußtsein. Er setzt daher eine Mannichfaltigkeit von Zuständen als Eigenschaften in sich, im Gegensatz zum Phänomen der Materie, worin alle Eigenschaften als Verhältnisse von anderen Wesen zu anderen entspringen. Die Grundzustände im Ich sind die bekannten drei Grundvermögen. Diese Zustände beobachten wir, während sich das in ihnen allen gleicherweise beharrende Wesen unserer Beobachtung entzieht. Bei aller Erfahrung über Geistiges können die räumlichen und zeitlichen Erkenntnisse nur von der Erkenntniß der Massen entlehnt werden. Auch hier bemächtigt sich die Wissenschaft mit Sicherheit nur des Mechanischen. Der Geist blühet auf und altert, wacht und schläft, ist gesund und krank zugleich mit seinem Körper. Die Causalität des Geistes ist hingegen der mechanischen Causalität schlechterdings entgegengesetzt, und heißt der Zweck. Die zweckmäßigen Intentionen des Vorstellungslebens übersetzen sich immer sogleich auf unbegreifliche Weise in Bewegungen unseres physikalischen Mechanismus. Indem Fries diesen unerträglichen Zustand der Wissenschaft als einen unvermeidlichen und unüberwindlichen darstellt,

glaubt er allen wissenschaftlichen Anforderungen, die man billigerweise zu stellen berechtigt ist, völlige Genüge gethan zu haben. Aber die Noth wird dadurch nicht gelindert, daß man aus ihr eine Tugend macht.

Die innere Beobachtung findet im Ich nur Thätigkeiten. Auch die sinnliche Receptivität ist eine Thätigkeit, aber eine unter äußerer Anregung stehende. Alle Affektion des Ich ist Anregung seiner Selbstthätigkeit. In dieser Thätigkeit gibt es nur relative, keine absoluten Unterschiede. Sinn und Verstand, Gefühl und Wille sind nur verschiedene Aeußerungsweisen derselben Thätigkeit des Ich. Aber der Begriff des Ich selbst ist wiederum für unser Erkennen nur die hohle Form, in welche die Erkenntniß der specialisirten Geistesthätigkeiten erst den Gehalt gibt. Wir haben also keinen Weg, der substantiellen Tiefe des Ich näher zu kommen, und auch in dieser Beziehung ist die Wissenschaft auf absolute Resignation verwiesen.

In allem Wechsel äußerlich angeregter Erkenntnißthätigkeiten sehen wir gleichwol ein Beharrliches stehen bleiben, welches aus der Form der Erregbarkeit stammt und den Quell des Nothwendigen in unseren Erkenntnissen enthält, das Apriori. Durch diese identische Grundthätigkeit des Apriori gehört alles Erkannte in ein nothwendiges Ganze zusammen, welches Fries in einem von dem ursprünglichen Kantischen sehr verschiedenen Sinne die transscendentale Apperception nennt. Kant nämlich versteht unter der Apperception ganz allein den urtheilenden Denkakt, welcher die verschiedenen Theile der apriorischen Anschauungen unter einander und sodann auch mit den Empfindungen verknüpft, also nur einen höchst geringen, nämlich den absolut aktiven Theil des reinen Apriori. Fries versteht darunter das ganze Apriori überhaupt sammt allen seinen Folgen, also die Anschauungen des Raums und der Zeit, nebst allen in sie einschmelzenden Empfindungen, welche als Gedächtnißbilder mit diesen Anschauungen in Verbindung bleiben. Die transscendentale Apperception ist nach Fries das immer gegenwärtige Ganze meiner unmittelbaren Erkenntnisse, das fortwährend wächst, ein feststehendes Bild, worin alle Erkenntnisse gleichzeitig, obwol nicht alle auf bewußte Weise, vorhanden sind. In ihr ist das Dasein jeder einzelnen Erkenntniß unabhängig vom Zeitverlauf, weil für das Ganze dieses Apriori der Zeitverlauf überhaupt aufgehoben ist. In der transscendentalen Apperception liegen alle unsere Erkenntnisse, zunächst der ganze Fond der Mathematik. Die To-

talität des physikalischen Weltbildes, welches dem mathematischen Calcul seine Wahrheit und Gewißheit verdankt, gehört ganz allein der transscendentalen Apperception oder dem subjektiven Apriori an. Wir können also mit diesem subjektiven Bilde der s. g. Apperception gleichsam hinter die Bühne der mechanischen Weltordnung uns begeben, ohne aber im Stande zu sein, die Quellen dieses Stromes selbst zu entdecken, aus denen die physikalische Welt ihre Nahrung zieht.

Nur die sinnlich angeregten Erkenntnißthätigkeiten fallen unmittelbar in die innere Wahrnehmung oder ins Bewußtsein, alle übrigen nur auf mittelbare Weise durch Reproduktion. Die reproducirbaren Vorstellungen gehen aus dem bewußten in den unbewußten Zustand über und umgekehrt. Das Meiste von dem, was in uns geschieht, verschwindet dem Blick der Selbstbeobachtung. Auch von der transscendentalen Apperception enthüllt sich in jedem Moment vor der Wahrnehmung nur ein sehr geringer Theil. Das Auftauchen der erinnerbaren Vorstellungen im Bewußtsein geschieht nach den Gesetzen der Association. Nach ihnen bringt auch die produktive Einbildungskraft durch Combinationen unter den erinnerbaren Vorstellungen neue Bildungen hervor. Das Wirken der Associationsgesetze in Gedächtniß und Einbildung wird von Fries der *untere* Gedankenlauf genannt, und vom *oberen* oder logischen Gedankenlauf unterschieden, welcher dadurch entspringt, daß die logischen Denkformen als ein höheres Element in den durch den Mechanismus der Associationen gebildeten Vorstellungsapparat eingehen. Der untere Gedankenlauf verhält sich zum oberen, wie Traum zu Wachen.

Die anregbare Selbstthätigkeit des Ich (die sinnliche Vernunft) zeigt in ihren Aeußerungen drei verschiedene Wirkungsarten oder Vermögen: zu erkennen, Lust zu fühlen, und willkürlich zu handeln. Jede dieser Wirkungsarten durchgeht in ihrer Ausbildung drei Stufen, zuerst die der sinnlichen Anregung, darauf die der aus inneren Gegenwirkungen entstehenden Gewöhnung, und zuletzt die der verständigen Willkür und Absicht. Man darf weder jene Vermögen, noch diese Bildungsstufen für wirkliche in der Seele vorhandene Kräfte ansehen. Sie sind nichts weiter, als Rubriken, um die Wirkungen der Thätigkeit des Ich in ihrem Erscheinen zu gruppiren. Auf ein weiteres Eindringen in die Tiefen dieser Phänomene hat die Wissenschaft Verzicht zu leisten.

Alle unsere Vorstellungen sind in ihrem Anfange assertorische oder Erkenntnißvorstellungen, aus denen sich die Vorstellungen der Einbildung oder die problematischen erst hinterher entwickeln, nach dem Gesetze des Unbestimmtwerdens der Erinnerungen. Das unmittelbare Bewußtwerden der unmittelbaren Erkenntniß heißt Anschauung. In ihr als solcher gibt es weder Einbildungen der Phantasie, noch Einbildungen einer künstlichen und nur mit subjektiver Geltung ausgestatteten Physik. Die Anschauung als solche berührt unmittelbar das Wirkliche. Aber dies ist als solches unsagbar und unfaßbar. Indem wir es aussprechen, verfälschen wir es schon mit subjektiver Zuthat von Urtheilsformen, welche nun auch nicht mehr auf die Anschauung unmittelbar, sondern nur auf ihren in ein Gedächtnißbild verwandelten Schemen gehen. Die Thätigkeit des Unsagbaren oder der unmittelbaren Anschauung ist die Vernunft, in ihrer reinen Funktion gedacht, Glaube und Ahnung. Die ihr diametral entgegengesetzte Funktion ist der urtheilende Verstand oder das Denken. Erkennen oder Anschauen ist qualitative Funktion des inneren Sinnes, ähnlich wie Farben und Töne qualitative Funktionen äußerlicher Sinnlichkeit sind. Einfache Qualitäten lassen keine weitere Erklärungen zu, und so ist auch Erkenntniß ein Letztes, Unerklärbares, zu welchem der erkannte Gegenstand nicht erst hinzukommt, sondern worin er schon unmittelbar und ursprünglich mitenthalten ist. Das Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenstande ist ein bloßes Verhältniß aus innerer Sinnesqualität.

Das Kantische Princip der Ethik und das Jacobische des Religionsgefühls werden von Fries in eine enge Verbindung gebracht. Da der ästhetische Standpunkt hier zum höchsten erhoben wird, so erscheint das höchste Denken im Sittengesetz als der erste und reinste Ausfluß aus dem höchsten Gefühl. Ethik und Religion verhalten sich daher wie das Denken in höchster Potenz zum Fühlen in höchster Potenz. Diese beiden Sphären sind so gesondert, wie die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten des Denkens und Fühlens es sind. Das Fühlen hat auch hier eben so, wie in den niederen Sphären des Erkennens, das Primat über das Denken, aber das Verhältniß beider verwandelt sich darin, daß hier nicht, wie im niederen Dasein, der Verstand die Vernunft mit erdichteten Zuthaten beschwert, sondern der ächte und lautere Interpret ihrer Aussagen ist. Das Denken und das Fühlen, welche in der Sphäre der Erscheinung einander in den Weg

treten und in Zwiespalt gerathen, zeigen sich in der Sphäre der höchsten Wahrheit in Einigung und Identität.

Das Gesetz von ewiger Wahrheit, nach welchem wir die Erscheinung beurtheilen, ist das moralische Gesetz, ein Gesetz des willkürlichen Handelns für den höchsten Zweck. Der Geist ist Zweck an sich, indem er absoluten Werth, persönliche Würde hat. Das moralische Gesetz ist ein Gesetz der höchsten Werthbestimmungen. Es gebietet die persönliche Würde in mir selbst und jedem andern zu achten. Der Glaube an die persönliche Würde ist der Glaube an die ewige Wahrheit. Jedes vernünftige Wesen hat absoluten Werth in sich, aber seine Zustände in der Natur haben endliche Werthe, welche nach Größenunterschieden bestimmt werden können. Jedes vernünftige Wesen als Person hat den Werth des Zwecks, jede Sache den Werth des Mittels. Jede Person aber als solche hat mit jeder den gleichen persönlichen Werth.

Die moralische Weltansicht verbindet sich mit der psychologischen und morphologischen zur pragmatischen Anschauung der menschlichen Thaten und ihrer Motive. Dieselbe steht in genauester Verbindung mit der religiösen Ansicht einerseits und andererseits mit der ihr verwandten politischen. Die Verwandtschaft der beiden letzteren Anschauungen wird durch die gemeinschaftliche Idee der intelligenten Welt als der Republik eines allgemeinen Geisterreichs begründet. Die Geistesgemeinschaft durchs Medium der Natur ist der Staat oder die menschliche Gesellschaft unter Rechtsgesetzen, nach den Grundbegriffen von Recht und Verbindlichkeit. Das moralische Gesetz verbindet sich mit der politischen Ansicht vom geselligen Leben zur ethischen, mit der Ansicht vom Ganzen der Welt zur religiös-ästhetischen Weltanschauung. Bei der ersteren ist zwar das Wesen der Persönlichkeit ideal bestimmt, aber die Wechselwirkung oder Gemeinschaft der Personen ist ein Naturbegriff. Bei der letzteren ist sowol das Wesen der Person als die Gemeinschaft der Personen ideal bestimmt.

Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. Drei Bände. 1807. Zweite Ausgabe. 1831.

Handbuch der psychischen Anthropologie. Zwei Bände. 1820—21. Zweite Ausgabe. 1837—39.

Die mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet, 1822.

Wissen, Glaube und Ahnung, 1805.

Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, 1812.

Religionslehre.

Das moralische Gesetz entspringt aus Vernunft a priori, es ist daher nicht bloß von anthropologischer, sondern auch von kosmischer Bedeutung, es ist das Gesetz als solches, das Gesetz schlechthin. Der Urquell des Guten muß daher den Urquell des Seins und der Vernunft ausmachen. Für ihn paßt nicht der Begriff der Pflicht als eines zwingenden Gesetzes, sondern er ist das Gute als reine Qualität fürs Gefühl, als Güte der Gesinnung gedacht, die Liebe. Glaube an die Weltherrschaft der ewigen Liebe, dies ist die Religion der reinen Ethik.

Gut im weiten Sinne ist Alles, was seinem Zwecke entspricht. Gut im engen Sinn ist das, was einem Zwecke entspricht, welcher nicht wieder als Mittel betrachtet werden darf. Ein solcher ist entweder außer dem Dinge oder in ihm. Es ist entweder wozu gut, oder an sich gut. Im ersten Fall ist es nützlich, im zweiten Fall moralisch gut. Ein Ding ist aber insofern Zweck, als die Vorstellung seines Werthes auf den Willen wirkt, oder Zweckgesetzgebung ist eine Gesetzgebung nach den Werthbestimmungen der Dinge und Zustände. Wird nun ein Ding oder Zustand als Selbstzweck erkannt, so wird sein Werth nicht mehr auf unser Wünschen oder Wollen bezogen, d. h. das Ding oder der Zustand wird als ein für sich selbst bestehendes Dasein betrachtet, das auch dann noch einen Werth in sich selbst hat, wenn es keinen mehr für uns hat, oder mit uns in keiner Beziehung steht.

Die Anschauung des absolut Werthvollen außer uns ist mit einem Wohlgefallen verknüpft, dessen eigenthümlicher Charakter Uneigennützigkeit, d. h. Nicht-Beziehung des Dinges oder Zustandes auf unsere eigenen Zwecke ist. Insofern ein Gegenstand dieses Wohlgefallen in Anregung bringt, heißt er schön. Da der Begriff des Zwecks der Reflexion des Urtheilens angehört, so verliert er sich in der unmittelbaren Empfindung des Schönen gänzlich, während die Empfindung der Lust an seine Stelle tritt. Denn dem unmittelbaren Begehren ist immer sein Zweck seine Lust, und daher thut sich auch der höchste Zweck als höchste Lust kund, nämlich als die uneigennützige. Hierdurch hebt sich der Unterschied zwischen dem Guten und Schönen gänzlich auf. Das Gesetz des Guten ist das aus der Idee der Schön-

heit an den Einzelnen ergehende Pflichtgebot, oder das moralische Gesetz ist seiner kosmischen Bedeutung nach (d. h. abgesehen von aller Beziehung auf unsere eigene Person) ein Weltgesetz des Schönen. Hierin liegt sein Geheimniß und sein Zauber.

Der Gegenstand der höchsten Werthbestimmung ist die moralisch ausgebildete Person. Ihr entspricht in der ästhetischen Beurtheilung das Ideal der Schönheit der Seele, welches darin den Mittelpunkt bildet, als ein Stamm, aus welchem alle übrige Schönheit in Natur und Kunst herauswächst, so daß alles übrige Schöne nur insofern schön ist, als es ein Analogon jener Urschönheit genannt zu werden verdient. So wird die Schönheit aller Körperformen beurtheilt nach der Analogie der Beziehung derselben auf eine schöne in ihnen wohnende Seele. Alle Formen stellen dadurch, daß sie dieser ästhetischen Idee in der Empfindung entsprechen, einen Zusammenhang und eine Harmonie unter sich dar, welche ihr Ebenmaß nicht bloß in sich selbst, sondern in einer höheren Einheit hat, auf welche dieselbe durch das Gefühl bezogen wird. Diese höhere Gefühlseinheit, das Seelenvolle, ist die innere Vollkommenheit der Schönheit, welcher der Reichthum der Anschauung und die regelmäßige Harmonie der Form zum Darstellungsmittel dient. Nun kann die Schönheit sich aber auch ganz in diese Mittel versenken, so daß vom Urbild der inneren Vollkommenheit nur undeutliche Spuren bleiben. Dann bleibt immer noch jenes Wohlgefallen an dem zweckmäßigen Spiel unserer Erkenntnißkräfte übrig, dessen reine Wirkung Kant als die freie Schönheit bezeichnete, wie z. B. beim Anblick einer schönen Blume, schöngeschwungener Wellenlinien u. dgl. stattfindet. Dergleichen freie Schönheit steht aber immer auf einer viel niedrigeren Stufe des ästhetischen Gefühls, als die Geistesschönheit, deren Grundgestalt das Ideal des vollkommnen Charakters ist.

Die religiösen Grundgedanken des Glaubens treten durch die ästhetischen Ideen mit der Naturbeschauung zusammen zu einer Ahnung, welche den irdischen Dingen in einer Bildersprache des Gefühls höhere Bedeutung zuschreibt. Als nicht weiter zu erklärendes Princip ästhetischer Urtheilskraft gilt hierbei das Gesetz der vollendeten Einheit und der objektiven Zweckmäßigkeit. Die spekulative Form der vollendeten Einheit eines Weltgrundes hat zum Inhalt die reine Idee eines absoluten Zwecks für sich selbst, oder die Idee des absolut Schönen

und Seelenvollen. In der teleologischen Form der objektiven Zweckmäßigkeit bestimmt sich dieser Zweck in Beziehung auf die einzelnen lebenden Wesen näher dahin, der objektive Weltzweck zu sein. In jener Form versinnlicht sich das Schöne an und für sich als naive Schönheit, in dieser versinnlicht es sich in Beziehung auf einen an und für sich unschönen Gegensatz als reflektirende oder sentimentale Schönheit.

So tritt der schöne Gegenstand durch die Form einer ästhetischen Idee unter die Idee des Weltzwecks, aber als ein in sich schöner, welcher also zugleich Zweck für sich selbst sei. So wird ein organisches Wechselverhältniß der Wesen nach dem Grade ihrer inneren Schönheit geahnt mit dem allgemeinen Grunde und durch ihn unter einander, eine objektive Teleologie, eine innere Gesetzgebung im Wesen der Dinge, deren Wirken sich als Leben und Schönheit an den Formen der Organisation offenbart, obgleich andererseits der organisirende Trieb durch das Verhältniß der Grundkräfte der Massen zum Raum ebenso sehr bestimmt erscheint. Beide Anschauungen widersprechen einander nicht, sondern fassen nur verschiedene Sphären auf, welche beide in der Existenz des Lebendigen gleicherweise Platz haben. Die Sphäre des physikalischen Mechanismus ist die der bloß äußerlichen Beziehungen des Anschaubaren zu unserem subjektiven und beschränkten Standpunkt. Die Sphäre der ästhetischen Beurtheilung nach der Idee der organischen Zusammenhänge ist die der an für sich seienden Existenz und Wahrheit. Der religiöse Glaube ist daher ein Glaube an die ewige Wahrheit der Schönheit, und daß der Zweck der Welt in den Ideen der ewigen Schönheit liege.

Das Leben der religiösen Wahrheit im Menschengeiste läßt sich darstellen als ein Vernunftschluß, dessen sich unter einander zur Folgerung verbindende Urtheile aber nicht trockene Gedanken, sondern intensive Gefühle sind. Wenn wir nämlich den Glauben, daß das Schöne als solches das Göttliche sei, oder daß das Freie und Seelenvolle als solches der Sphäre absoluter Wahrheit angehöre, zum Obersatze nehmen, und demselben als Untersatz die Beschauung der ästhetischen Ideen in den Ereignissen unseres Lebens hinzufügen, in denen uns die Anschauung schöner Charaktere, erhabener Opferungen u. s. f. zur Bewunderung fortriß, so schmelzen diese Gefühle von selbst in den Schlußsatz zusammen, daß auch in diesen einzelnen Fällen das

Schöne göttlich und primordial sei, oder daß wir eine ewige Bestimmung des Menschen, ein Begründetsein seiner Existenz in der ewigen Wahrheit, und eine über die physikalischen Zusammenhänge hinausgehende Naturordnung in die Ahnungen unseres ästhetischen Gefühls aufnehmen. Gehen wir auf den Inhalt dieser Anschauung näher ein, so lassen sich darin drei religiöse Gefühlsstimmungen unterscheiden, welche man als Begeisterung, Resignation und Andacht näher bezeichnen kann.

Die Begeisterung versetzt uns in eine höhere Welt, in ein ewiges Leben, aus dessen vollkommnem Zustande wir uns in einen aus Gut und Böse gemischten Zustand nicht ohne Selbstverschuldung hinabgestoßen finden. Das Gefühl der Demüthigung, welches hieraus entspringt, findet in der Begeisterung durch das Vertrauen auf die Weltherrschaft der ewigen Güte die Ruhe. Wir ahnen ein geheim waltendes Gesetz, wonach die schönen Formen der Natur nicht als vereinzelte zufällige Thatsachen dastehen, sondern von den Urbildern zeugen, welche die urschöpferischen Kräfte des Weltalls selbst sind. Diese Kunstanschauung der Natur geht, indem sie das Geheimniß des ewigen Lebens ahnt, von selbst über in freie Dichtung oder Mythologie als eine Veranschaulichung des Ewigen in Bildern und Schilderungen, welche der Breite des Daseins entnommen sind. Daher von Seiten der Aesthetik dieser Gefühlsstimmung am meisten die epische Form entspricht.

Nimmt hingegen das Gefühl der Antithese mehr die Oberhand, das Gefühl der Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit des gegenwärtigen Zustandes, so überwiegt der Schmerz, verbunden mit der Sehnsucht nach einer heilvollen Rückkehr aus einem Zustande, dessen unmittelbares Mißfallen noch dadurch steigt, daß wir des Mißgeschicks Ursache als Selbstsucht und Sünde im eignen Herzen fühlen, ohne im Stande zu sein, uns von diesen Ketten zu befreien, an denen die ganze Welt gefangen liegt. Wir fühlen daher das Princip des Falls in uns, und insofern uns selbst mit in die Ursachen der allgemeinen großen Verschuldung verwickelt, unfähig das Unvermeidliche in uns und um uns zu ändern. Es bleibt nichts übrig, als das Unvermeidliche, das Schicksal über sich zu nehmen und gefaßt zu tragen, die Resignation der Tragödie. Dabei fühlt sich der Geist zwar noch immer als ein Fremdling edlerer Abkunft, aber seine Heimat ist ihm

fern gerückt, er gewahrt den Urquell des Guten, sein eigenes höheres Selbst, außer sich und über sich, und also am falschen Orte.

Die Andacht endlich hebt uns im lyrischen Schwunge der Seele zu den Ideen der Versöhnung und der Erlösung. Diese erwecken sich in uns, sobald sich uns die Ahnung eines Weges zeigt, auf welchem die Grundwurzel jener bösen Selbstsucht sich dereinst wieder tilgen könne. Die Andacht führt die Hoffnung und das Vertrauen auf Wiederherstellung der Reinheit des Willens in einem ewigen Leben mit sich, und läßt uns eine Vorahnung jenes in seine gesunden und richtigen Urverhältnisse wieder hergestellten Zustandes gewinnen, dessen Spuren und Bilder von einer begeisterten Phantasie in den Schauspielen des lebendigen Weltalls und des ethisch bewegten Menschenlebens ergriffen und wie aus weiter Ferne, wie ein Räthselwort im dunkeln Spiegel der mythologischen Naturanschauung, gelesen werden.

Auf diese Weise sind die ästhetischen Ideen mit den religiösen in der Wurzel eins. Der Glaube ist ebenso, wie der Sinn für Schönheit, ein seine unmittelbare Gewißheit in sich selbst habendes Gefühl, nämlich das Gefühl des absolut Werthvollen, sofern dasselbe nicht bloß als eine Regel unseres Verhaltens auf unseren Willen wirkt, sondern auf eine ganz allgemeine und unmittelbare Weise in der Anschauung unserer selbst und anderer, sodann des ganzen Weltalls ergriffen wird.

Julius und Evagoras, oder die Schönheit der Seele. Zwei Bände. 1814—22.

Handbuch der praktischen Philosophie. Erster Theil. 1818. Zweiter Theil. Religionsphilosophie, 1832.

Politik.

Das Princip der Pflichten stellt sich in den Sittengesetzen dar: Jedes vernünftige Wesen hat den absoluten Werth der persönlichen Würde, seine Zustände in der Natur hingegen haben endliche Werthe. Jedes vernünftige Wesen als Person existirt als Zweck an sich, jede Sache aber nur als Mittel zu beliebigen Zwecken. Jede Person hat mit jeder anderen die gleiche Würde.

Aus den Sittengesetzen entspringt das Rechtsgesetz: Die Menschen sollen sich in ihrer Wechselwirkung als vernünftig anerkennen. Ich habe das Recht, von einem Jeden zu fordern, daß er mich als ver-

nünftiges Wesen anerkenne. Versprechen sollen aus diesem Grunde gehalten werden. Durch die gesetzliche Uebereinkunft soll in der Gesellschaft die persönliche Gleichheit aller Mitglieder geordnet und geschützt werden. Das Mein und Dein soll nach dem Grundsatz der persönlichen Gleichheit in der Gesellschaft vertheilt werden. Die größtmögliche Gleichheit des Genusses und der Befriedigung der Bedürfnisse soll bewirkt, und die größtmögliche Freiheit für Jeden in der Art, wie er leben und genießen will, hergestellt werden. Die vorzüglichste Anwendung des Gesetzes der Gleichheit wird auf ein Gleichgewicht zwischen Arbeit und Genuß gehen. Die Befriedigung der Bedürfnisse soll als Belohnung der Arbeit folgen. Je mehr jemand die Ruhe oder eine werthlose Geschäftigkeit sucht, desto genügsamer soll er sein, desto weniger hat er zu fordern. Jeder aber soll die Früchte seiner Arbeit selbst genießen. Niemand soll gezwungen sein, für den Beutel des Andern zu arbeiten. Dabei soll einem Jeden möglich gemacht werden, *seine* Arbeit gegen *seine* Bedürfnisse umzusetzen.

Die höchste Gewalt im Staate kommt vom Volke, sie besteht in der Vereinigung der Kräfte der Mehrheit. Dies bedeutet aber nicht, daß das Volk ein Recht habe, die Gesetze zu geben: denn dies kann allein der Vernunft zukommen, und wäre das Volk im Stande, Gesetze zu geben, so brauchte es fast keinen Staat mehr. Es wird vielmehr mit der gesetzgebenden Gewalt des Volkes ausgesprochen: die Gewalt, welche das Gesetz aufrecht erhalten soll, kann nur die vereinigte Gewalt aller Einzelnen sein; andrerseits die Anforderung des republikanischen Geistes an alle Staatsverwaltung angedeutet: die Gesetze sollen stets für Zwecke des öffentlichen Lebens, für das Volk gegeben sein.

Das Rechtsverhältniß zwischen dem Volke und dem Regenten ist nothwendig ein Rechtsverhältniß auf Treu und Glauben. Der Regent hat im Staate die höchste Gewalt, und soll jeden Andern im Volke zwingen können; er kann also unmittelbar von Niemand wieder gezwungen werden. Die Rechte des Volks gegen den Regenten sind nicht politisch geschützt. Der Regent hat im Staate lauter Rechte und keine Pflichten, denn er kann darin, was er will. Das Verhältniß zwischen dem Volke und dem Regenten ist ein bloßes Verhältniß der Gewalt. Hieran ist leicht zu sehen, daß in Rücksicht auf Aufruhr oder Insurrektion von gar keinem Rechte die Rede sein kann.

Das Volk hat kein Recht zur Insurrektion und der Regent hat kein Recht dagegen. Bei der Insurrektion findet kein Rechtsstreit, sondern ein Kampf der Gewalt statt.

Die einzig mögliche rechtliche Organisation eines Staates ist die eines wechselseitigen Zwanges (durch Achtung oder Furcht) zwischen dem Regenten und dem Volke. Der Regent zwingt durch die oberste Gewalt jeden Einzelnen unter das Gesetz; das Volk zwingt durch die Furcht vor der aufgeklärten öffentlichen Meinung den Regenten unter das Gesetz. Die Stimme der öffentlichen Meinung ist das einzige Urtheil, welches dem Volke als einem Ganzen zukommt. Die öffentliche Meinung ist der wirkliche thätige allgemeine Wille; durch sie besteht die Regierung und in ihr spricht sich der Geist des Volkes aus. Die Idee des allgemein gesetzgebenden Willens in der Vernunft jedes Einzelnen spricht sich im Weisesten am reinsten aus. Der Regent sollte sein der Weiseste oder die Gesellschaft der Weisesten. Von der steigenden Aufklärung durch das ganze Volk kann allein die bessere Staatsordnung erwartet werden. Man soll dahin arbeiten, die Regierungsfähigsten zu Regierenden zu machen. Gibt es nun schon eine eigene Gesellschaft im Staate als Zunft, welche ihre ganze Fähigkeit der Geschicklichkeit weiht, gute Schuhe zu machen, so sollte es doch wol auch eine eigene Zunft der Regierenden geben; denn man muß mehreres lernen und eine feinere Bildung erhalten, um gut regieren, als um gute Schuhe machen zu können. Die Regenten sollen also zum Regieren gebildet werden; zwar nicht eben Geburt, aber Erziehung und Verdienst sollen zum Theilhaber an der Regierung machen. Wer dagegen behaupten will, von Rechtswegen müsse das Volk durch eigene Auswahl sich seine Regenten ansetzen, der kann dasselbe eben sowol bei jedem anderen Gewerbe sagen, z. B. beim Tischlerhandwerk.

Die Regierung mag demokratisch, aristokratisch oder monarchisch sein, sie ist darin noch weder despotisch, noch republikanisch. Republikanismus aber allein kann ihre Würde bestimmen, d. h. vaterländische Gesinnung und nicht persönlicher Eigennutz; Sorge für das Wohl des Staats, thätige Sorge für Wohlstand, Bildung und das Recht. Hierzu gehört 1) ein patriarchalisches Element: daß nur die Familienväter die öffentlichen Angelegenheiten in Händen haben, um der Besonnenheit willen; 2) ein timokratisches Element: nur die sollen an den öffentlichen Angelegenheiten Theil nehmen, die ein

gewisses Vermögen besitzen (also etwas zu verlieren haben) und nicht so leicht feil sind, und deren Geschäft dabei hinlängliche Selbstständigkeit gibt. Dabei sollen Gelehrten-, Krieger-, Kaufmanns- und Bauerngeist sich einander gehörig das Gleichgewicht halten.

Ist der Geist in den europäischen Völkern stark genug, um sich gesund erhalten zu können, so wird er endlich auf die großen Familienverbindungen bei den Gewerken und dem Ackerbau zurückgreifen wollen, und durch diese den edleren Geist des Rechtes beleben vermittelst der durchgängigen Anerkennung der persönlichen Freiheit in realen Personenrechten einer republikanisch verbundenen Gesellschaft.

In einer solchen besseren Zukunft wird dann der Herr unseres bürgerlichen Lebens, der allmächtige Dukatenscheißer, weder als Gott, noch als Dämon, noch als Heros weiter verehrt werden.

Vergleichen wir mit diesen Anforderungen der Rechtslehre die Rechtszustände der verschiedenen europäischen Staaten, so fällt auf, daß Deutschland auf diesem Wege der Reformen langsamer fortgeschritten, und zurückgeblieben ist gegen einige Nachbarländer. Aber wir verkennen dabei nicht, daß darin der deutsche republikanische Geist sehr zu loben ist dafür, daß er nie dem Despotismus einer Hauptstadt erlag, daß der Wohlstand in seinen Provinzen am gleichmäßigsten vertheilt ist, und daß seine größten Erb-Reichen, seine Herzoge und Fürsten, ihren Provinzen zu Regierung und Staatsverwaltung verpflichtet sind, während ein engländischer Herzog und die großen Erb-Reichen unserer nächsten Nachbarn mit allen ihren Schätzen nur ihrem eigenen Bauche verpflichtet bleiben.

Politik oder philosophische Staatslehre. Herausgegeben von E. F. Apelt. Jena 1848.

Vgl. E. F. Apelt, Die Epochen der Geschichte der Menschheit, eine historisch-philosophische Skizze. Zweiter Band. 1845.

Bouterwek. Schulze.

Bei Fries gründet sich die Weltanschauung zuhöchst auf das ästhetische Element. Ihm zur Seite stehen in dieser Hinsicht unter den Aelteren noch Bouterwek (1766—1828) und G. E. Schulze (1761—1833) als Geistesverwandte Jacobi's.

So wie bei Fries die ästhetische Betrachtung sich hauptsächlich aufs religiöse Feld geworfen hat, so hat Bouterwek mehr speciell die Aesthetik als Kunstlehre ausgebildet, Schulze aber einen sensualistischen Standpunkt von populärer Art in der Theorie des Erkennens und der Psychologie geltend gemacht.

Das ästhetische Element steht als ein ahnungsvolles auf der Grenze der Wissenschaftlichkeit. Es macht sich überall dort geltend, wo die Aufgabe der Wissenschaft sich momentan in Widersprüche verhüllt zeigt, wo der Geist keinen Weg einer möglichen Lösung erblickt, aber dennoch, obgleich ihm der Faden der Forschung verloren ging, von dem Traum der Erreichung des zu erstrebenden Zieles nicht lassen kann. Daher eben das Kantische Zeitalter, welches so reich an Bestrebungen zur Findung eines festeren Bodens in der Philosophie war, sich auch so voll von Offenbarungen des gefühlsphilosophischen Elements in Männern, wie Hamann, Herder, Jacobi, Claudius, Moritz, erwies, deren Strebeziele groß gedacht waren, denen es aber nicht gelang, den Weg, welcher zu ihnen geführt hätte, zur methodischen Helligkeit und Sicherheit zu bringen.

Bouterwek's Aesthetik schließt sich, obgleich auf eine freie Weise, an die Kritik der Urtheilskraft an. Was Kant ganz allgemein als das durch ein zweckmäßiges Spiel unserer Erkenntnißkräfte hervorgebrachte Wohlgefallen bezeichnet, zerlegt Bouterwek in die drei Elemente der Harmonie, des Ausdrucks und der Grazie. Denn zu einem solchen Wohlgefallen wird gefordert, daß der beurtheilende Verstand sich durch ein gewisses Ebenmaaß oder Symmetrie unter den Theilen des angeschauten Gegenstandes gefesselt finde, dann aber auch, daß der Gegenstand dem Verstande etwas sage und ausspreche, sich ihm durch einen Ausdruck und eine Bedeutung (eine Idee) interessant erweise, und zuletzt, daß er dasjenige sich dem Auffassungsvermögen unmittelbar Einschmeichelnde besitze, welches wir durch Grazie bezeichnen. Zu diesen treten als ein viertes Element der Schönheit unter dem Namen der Ahnung des Unendlichen diejenigen die Sinnlichkeit überflügelnden Eindrücke, welche Kant unter der Benennung des Erhabenen zusammenfaßte. Nicht braucht ein schöner Gegenstand, um schön zu sein, alle vier Elemente auf gleichmäßige Art in sich zu vereinigen, was auch schon ihrer Natur nach nicht angeht, da z. B. Grazie und Ahnung des Unendlichen sich nicht vereinigen lassen. Vielmehr entspringen durch

Ueberwiegen und Vorherrschen des einen Elements über die anderen verschiedene Arten von Schönheit. Das Element der Grazie oder Anmuth ist das Element des Reizenden oder sinnlich Angenehmen in höchster intellektueller Verfeinerung gedacht, während das Element der Harmonie für sich allein den strengen, aber herben Stil in der Kunst begründet. Die Harmonie zügelt den Ausdruck zur Gehaltenheit und Gemessenheit, wo er sich selbst überlassen ins bloß Pikante ausarten würde, der Ausdruck aber belebt und erwärmt die für sich todte Harmonie. Das Element der bloßen Harmonie, verbunden mit Grazie, kommt mit dem überein, was Kant die freie Schönheit nennt, welche die Phantasie angenehm beschäftigt, ohne daß ihr Gegenstand etwas bedeutet. Dagegen kommt das Element des Ausdrucks dem gleich, was von Fries als das Seelenvolle (der Ausdruck der schönen Seele), von Hegel als die Idee in ihrer sinnlichen Darstellung bezeichnet wird, und welches der höchste Gipfel desjenigen ist, was Kant die anhängende Schönheit nannte, als die Schönheit, welche etwas Bestimmtes bedeutet oder ausdrückt. Die Grazie als das den Sinnen Schmeichelnde und die Ahnung des Unendlichen als das den Sinnen Widerstrebende bilden unter einander einen Gegensatz, welcher sie aber zugleich unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt (den des Sinnenreizes) bringt. So sind es die von Kant ausgestreuten Samenkörner, welche bei Bouterwek zu einer höchst sinnigen und, was die lebendige Anwendbarkeit betrifft, die Kritik der Urtheilskraft weit hinter sich lassenden Classifikation der ästhetischen Eindrücke und Empfindungen geführt haben. In der leicht zu behandelnden Form, welche diesen Begriffen durch Bouterwek vermöge einer routinirten Anwendung derselben auf den mannichfaltigsten concreten Inhalt der Dichtkunst gegeben worden ist, ist ein Werkzeug geschaffen worden, mit welchem der Verstand schnell zur Ordnung und Klarheit gelangt in allen Feldern der schönen Kunst, und sich mit leichter Mühe Uebersicht, Gliederung und Helligkeit verschafft in einem Gebiete, welches seiner Natur nach das dunkelste und unfaßlichste ist, im Gebiete der Ahnungen, Stimmungen und Phantasieen.

Faßt man den Gegenstand der Aesthetik derber an, so geräth man in eine Aesthetik im metaphysischen Sinn, d. h. in die Theorie der Empfindungen oder Sensationen, damit in die Psychologie. Daher alle Gefühlsphilosophie nothwendig zur Psychologie hinneigt. Diese

Wendung nahm sie besonders bei G. E. Schulze. Man kann aber die Psychologie auch wiederum entweder mehr auf ästhetische oder auf naturforschende Weise behandeln. Das erste, indem man es sich überall an den Aussprüchen des populären Menschenverstandes über das, was zur religiösen und wissenschaftlichen Beruhigung dient, genügen läßt, wo dann die Psychologie auch nur zu einer Art von Gemüthsbeschäftigung am innern Menschen wird; das letzte, indem man mit Verlassung jahrtausendalter Vorurtheile auf die Jagd nach allgemeinen und durchgreifenden Gesetzen einer innerlichen Physik ausgeht. Dieses letztere Verfahren liegt aber bei Schulze noch viel weiter, als bei Fries, in die Ferne gerückt. Indem er lediglich darauf ausging, den Menschen auf die wohlfeilste Weise von dem beunruhigenden Bewußtsein zu befreien, sich selbst das größte Räthsel zu sein, und vor sich selbst jenes eigenthümliche Grauen, das ein solches einflößt, zu empfinden, erging er sich eklektisch in allen den Feldern, welche von der empirischen Psychologie des vorigen Jahrhunderts bereits betreten waren, und setzte dadurch der hinfort nicht mehr genügenden Methode derselben ihren späten Schlußstein.

Wo hingegen mit dem Hängen an der ästhetischen Methode auf dem Felde der Religion und Ethik sich ein ausnehmend starker Eifer für wissenschaftliche Methodik verbindet, da wird sich die Neigung zur Psychologie ebenfalls bewähren, aber einen Ansatz zu strengerer Bearbeitung nehmen, als nach ästhetischer oder eklektischer Methode möglich ist. So geschah es bei Herbart.

Fr. Bouterwek, Aesthetik. Zwei Theile. Leipzig 1806. Dritte Auflage. 1824—25. Religion der Vernunft, 1824. Idee einer Apodiktik. Zwei Bände. 1799. Paulus Septimius, oder die letzten Geheimnisse eines Eleusinischen Priesters, 1795.

G. E. Schulze, Psychische Anthropologie, 1816. Dritte Auflage. 1826. Ueber die menschliche Erkenntniß, 1832. Aenesidemus, eine Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik, 1792. Kritik der theoretischen Philosophie. Hamburg 1801.

Mehr oder weniger gehören außerdem der besprochenen Richtung an:

Krug (1770—1842): Fundamentalphilosophie. Züllichau 1803. Dritte Auflage. Leipzig 1827. Wörterbuch der philosoph. Wissenschaften. Zweite Auflage. 1832. Gesammelte Schriften. Sechs Bände. Braunschweig 1830—36.

Fr. v. Calker: Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen als Darstellung der sog. Metaphysik. 1820.

Hillebrand: Die Anthropologie als Wissenschaft. Drei Theile. Mainz 1822. Philosophie des Geistes oder Encyklopädie der gesammten Geisteslehre. Heidelberg 1835. Zweite Auflage. 1842. Der Organismus der philosophischen Idee in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht. Dresden 1842.

J. H. Th. Schmidt: Metaphysik der innern Natur, 1834. Vorlesungen über das Wesen der Philosophie, 1836.

Fr. Francke: Das selbstständige und reine Leben des Gefühls als des Geistes ursprünglichen Urtheils. Leipzig 1838. Philosophie und Leben, zur Förderung des Studiums der philosophischen Anthropologie. Rostock 1831.

Ritter: Psychologische Abhandlungen. Kiel 1840. Ueber das Böse, 1839. Ueber die Principien der Rechtsphilosophie, 1839. Ueber das Princip der Aesthetik, 1840.

Gerlach: Grundriß der philosophischen Tugendlehre. Halle 1820.

Scheidler: Handbuch der Psychologie. Darmstadt 1833.

Biunde: Empirische Psychologie, 1831.

Jäsche: Der Pantheismus, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik dieser Lehre. Drei Bände. 1826—31.

Cajetan Weiller (✝ 1826): Verstand und Vernunft. München 1806. Was ist Christenthum? 1820.

Salat: Grundzüge der allgemeinen Philosophie. München 1820. Sokrates, über den Gegensatz zwischen Christenthum und Philosophie. München 1820.

Ed. Schmidt: Ueber das Absolute und das Bedingte, mit besonderer Beziehung auf den Pantheismus, ein skeptischer Versuch, 1833.

Bachmann: Die Kunstwissenschaft in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt. Jena 1811. Ueber Philosophie und Kunst, 1812. Von Verwandtschaft der Physik und Psychologie, 1821. System der Logik. Leipzig 1829.

Tittmann: Ueber die Bestimmung des Gelehrten, 1833. Ueber die Schönheit und die Kunst. Berlin 1841.

Lommatsch: Aesthetik, 1835.

Delbrück: Gelehrsamkeit und Weisheit, 1834.

Herbart (1776—1841).

Herbart's Weltanschauung knüpft an Fichte an. Fichte construirte aus lauter autonomischen Ich ein sogenanntes Schema Gottes, eine Gemeine geistiger Individuen, welche die absolute und alle Wahrheit sind. Hierin stimmt Herbart im Allgemeinen mit ihm überein. Der Begriff des schlechthinigen Seins ist auch ihm, wie Fichten, obgleich er ein gänzlich untheilbarer und einfacher Begriff ist, doch ein solcher, welcher vielmal gesetzt werden kann. Das vielmal setzbare absolute Sein heißt bei Fichte das Ich, bei Herbart das Reale. Aber die Art und Weise, wie die vielmalige Setzung des schlechthinigen Seins oder des Absoluten stattfindet, ist es, was den Unterschied dieser Systeme macht.

Bei Herbart findet diese Setzung ohne Weiteres statt, bei Fichte dadurch, daß das Ich sich ein Nicht-Ich gegenübersetzt und sich dadurch in das Nicht-Ich oder die Erscheinung vielmal hineinsetzt. Daher ist bei Fichte das einzelne Ich zwar seiner Qualität nach das absolute Sein selbst, aber der Umstand, daß es nicht schlechthin als ein einzelnes Individuum, sondern vielmal als ein solches vorhanden ist, gehört schon der Erscheinung und nicht mehr dem Sein des absolut Individuellen oder des Ich an. Bei Herbart gehört das vielmalige Gegebensein des schlechthinigen Seins zu diesem Sein selbst, es ist eine absolute, nicht blos eine für die Sphäre des Erscheinens geltende Eigenschaft am Ich.

Der Unterschied zwischen Fichte und Herbart ist also der, daß während beide das absolute Sein in einen und denselben Ort verlegen, nämlich ins Ich, Herbart demselben neben seiner Eigenschaft als Ich noch eine zweite Eigenschaft beilegt, welche Fichte blos unter die erscheinenden, nicht aber unter die wirklichen Eigenschaften des Ich zählt.

Nun ist es bemerkenswerth, daß diese Eigenschaft, über welche der Zwiespalt herrscht, auch von Herbart nicht aus dem Begriff des Seins an sich abgeleitet, sondern aus der Erfahrung hinzugefügt wird. Herbart hält gleich Fichte das Reale darum für absolut einfach, weil dies a priori in seinem Begriffe begründet liegt. Das Absolute kann kein in sich Zusammengesetztes sein, aber es kann vielmal gegeben sein. Es liegt noch nicht in seinem Begriff, daß es vielmal gegeben sei. Dies muß die Erfahrung lehren. Und die Erfahrung lehrt uns, daß

es vielmal gegeben sei. Die Erfahrung, welche in allen übrigen Dingen von Herbart so gut, als von Fichte und Kant, für bloße Erscheinung angesprochen wird, wird in diesem einen Punkte ausnahmsweise dafür genommen, absolute Wahrheit zu sein. Dies ist keine Consequenz. Die Consequenz ist hier allein bei Fichte, welcher, was im Begriff des schlechthin Seienden mit Nothwendigkeit gegeben ist, ihm auch schlechthin und wirklich zuschreibt, was aber darin nach bloßer Möglichkeit gegeben ist, ihm auch nur der Möglichkeit, und nicht auch schon der Wirklichkeit nach zuschreibt. Ist diese Möglichkeit in der Welt der Erscheinung als wirklich gesetzt, so bedeutet dies immer nur, daß Einiges von dem, was in der Erscheinungswelt sich als zur Wirklichkeit gehörig zeigt, in dem schlechthinigen Sein dennoch keine Wirklichkeit hat, sondern blos den Rang einer Möglichkeit behauptet, während Anderes allerdings so beschaffen ist, daß dasselbe sowol in der Erscheinung, als im absoluten Begriff sich als wirklich bewährt.

Dies ist also ein falscher Schritt, welchen man mitmachen muß, wenn man überhaupt ins Herbart'sche System hinein will. Der bloße Kantianer ist gar nicht fähig ihn zu machen, weil er sich auf keine Weise dazu versteht, die Dinge an sich oder das Reale in irgend einen Begriff, von welcher Art er auch sein möge, zu fassen. Wer aber in die aus der Vernunftkritik durch Fichte gezogenen Consequenzen der Wissenschaftslehre eingetreten ist, der steht allerdings mit Herbart auf demselben Boden, indem die qualitativen Bestimmungen, welche Herbart dem Sein an sich beilegt, Einfachheit, Ichheit, Vorstellungsfähigkeit, durchaus die Fichtischen sind. Aber diese Fähigkeit, in den Herbart'schen Weg einzutreten, geht auch ihm sogleich wieder verloren, sobald er bemerkt, daß zu diesen schlechthin apriorischen und unabtrennlichen Eigenschaften des Ich auch noch eine empirische und abtrennliche Eigenschaft, nämlich die der Vielmaligkeit oder des vielmal Gegebenseins, aus dem Aposteriori der Erscheinungswelt als eine ebenfalls unabtrennliche Eigenschaft in den reinen Begriff der apriorischen Ursetzung, welcher als solcher gänzlich von ihr frei ist, hineingeschmuggelt wird.

Das Herbart'sche System hätte ohne das Fichtische nicht entstehen können. Denn es ist eine Ausführung des Fichtischen Princips selbst, aber getrübt durch einen Zusatz von Dogmatismus, als von

derjenigen Denkweise, welche Eigenschaften, die der bloßen Erscheinung angehören, für Eigenschaften der Dinge an sich selbst nimmt. Demungeachtet hat Herbart sein eigenthümliches Verdienst, selbst in Beziehung auf den Fichtischen Denkweg.

Es besteht darin, die aus der Wissenschaftslehre entsprungene Ansicht vom Wesen der Materie, welche nicht, wie die Kantische, bei den Verhältnissen des bloßen Erscheinungsbegriffs stehen bleibt, sondern über diesen bis zur Construktion der das Phänomen des Raums und der Zeit erzeugenden Grundtriebe und Strebungen im Ich hinausgeht, der gewöhnlichen physikalisch-mathematischen Anschauungsweise näher gelegt zu haben, als dies den Bemühungen der Naturphilosophie ihrer Zeit gelingen wollte. Dies geschah dadurch, daß Herbart den kühnen Versuch wagte, die aller Raum- und Zeitsetzung vorausgehenden Urtriebe im Ich als einen psychologischen Mechanismus selbst dem mathematischen Calcul zu unterwerfen. Wenn auch dieser mathematische Entwurf in Betreff seiner empirischen Anwendbarkeit kein durchaus glücklicher genannt werden darf, so ist doch die in ihm zum ersten male aufgestellte Forderung, daß der mathematische Calcul in Zukunft sich nicht mehr blos im Felde der Scheinwesen, wie bisher, zu bewegen, sondern mit der Zeit das Reich der blos phänomenen Substanzen zu durchbrechen, und über sie hinaus an die wahren Grundverhältnisse der primordialen Urtriebe anzuknüpfen habe, eine schlechthin nothwendige und unabweisliche im Sinne der Wissenschaftslehre und einer sich selbst verstehenden Naturphilosophie.

Man hatte bisher stillschweigend angenommen, daß aller mathematische Calcul in den Naturwissenschaften sich nur auf Bewegungen in einem als fertig vorausgesetzten Raum beziehen könne. Verhielte sich dieses so, so würden die Naturwissenschaften auf ewige Zeiten dazu verurtheilt sein, bei der bloßen Oberfläche der Erscheinungen stehen zu bleiben, und die Hoffnung, vermöge der mathematischen Methode bis in die Grundverhältnisse des Naturdaseins einzudringen, würde ein für allemal aufgegeben werden müssen. Denn das in einem als fertig vorausgesetzten Raum (welcher ein bloßer Phantasieraum ist) construirte Dasein ist ein blos erscheinendes Dasein, und folglich die bloße scheinbare Oberfläche der Existenz. Eine Naturwissenschaft, welche es sich zur Aufgabe machte, in die inwendige und primordiale Raum- und Zeiterzeugung (Expansion und Contraction) der Wesen selbst ein-

zubringen, müßte ihren mathematischen Calcul nothwendig bis auf die Urtriebe im Ich ausdehnen, welche das Produkt des Raums nicht schon voraussetzen, sondern erst hervorbringen. Die Naturphilosophie ließ diesen Gedanken, welcher ganz und gar innerhalb ihres Bereiches lag, seitwärts liegen. Herbart nahm ihn auf. Die in den Umfang des physikalischen Calculs zu ziehenden Grundkräfte sind ihm die Störungen und Selbsterhaltungen in den einander entgegengesetzten Ich. Sie lassen sich von Innen beobachten im eigenen Ich, wo sie Vorstellungen heißen, und sich als Kräfte von theils gleichartiger, theils entgegengesetzter Qualität offenbaren.

Wol hätte es sich für die Männer der Fichtischen Schule geziemt, den apriorischen Deduktionen der Wissenschaftslehre in einer nach empirischer Methode verfahrenden Psychologie das Gegenstück oder die Rechenprobe hinzuzufügen. Sie unterließen es. Sie ließen sogar die von oben nach unten gehende gründlichere Deduktionsmethode der Wissenschaftslehre fahren, um einem anschaulicheren, aber unsicherern dialektischen Proceß von unten nach oben das Feld zu bereiten. Hier trat Herbart als Gegner in die Lücke. Zwar unternahm er noch nicht einen rein empirischen Ausbau der Psychologie zur Ergänzung der Wissenschaftslehre, wie ihn die Natur der Sache fordert, wol aber legte er mit starkem Arm die ersten rohen Fundamente zur Arbeit der Zukunft, indem er vorläufig der empirischen Arbeit noch einen ganz apriorischen und synthetischen Unterbau gab, wobei er die ursprüngliche Deduktionsmethode der Wissenschaftslehre von oben nach unten wieder herstellte.

Die Psychologie.

Herbart's Psychologie ist ein Versuch, die Wissenschaftslehre in den Rang der exakten Wissenschaften zu erheben.

Das unsetzbare Nicht-Ich am Ich heißt bei Herbart die Störung. Das Ich kann nicht wirklich gestört oder vernichtet werden, folglich wird die Störung nur dadurch setzbar, daß sie durch Selbsterhaltung, d. h. durch Setzung des Ich an ihre Stelle, aufgehoben wird. Das Nicht-Ich oder die Störung ist daher auch bei Herbart nur insoweit im Ich gesetzt, als das Ich selbst es setzt, oder als es sein eigenes Sein an die Stelle des Nicht-Ich setzt. Dies Verhältniß heißt bei

Fichte die anschauende Phantasie, bei Herbart die Vorstellung, als eine Setzung des Ich, welche nicht schlechthin eine solche ist, sondern an die Stelle einer Zuwidersetzung oder Störung tritt, die stets vorausgesetzt wird, obgleich sie niemals wirklich eintritt. Die Vorstellung ist daher eine Störung, welche nicht wirklich stört, ein immer wiederkehrender Versuch, das zu setzen, was nicht Ich bin, was folglich niemals wirklich von mir gesetzt werden kann, ein Streben nach dem nie Vollziehbaren, ein Trieb, welcher ebenso sehr immer mißlingt oder immer nur zum Scheine gelingt, als er sich ins Unaufhörliche continuirt und wiederholt. In diesen Grundbegriffen sind nicht nur Familienzüge der Wissenschaftslehre unverkennbar, sondern das Grundverhältniß ihrer sämmtlichen Constructionen, nämlich das Zustandekommen von scheinbaren Setzungen eines nicht Setzbaren, ist darin vollkommen correct gezeichnet.

Das Nicht-Ich der Wissenschaftslehre ist die irrationale Größe, welche nur zum Schein oder als Bild, nur in vorübergehender sinnlicher Anschauung setzbar ist. Alle irrationalen Größen, aller Differentialcalcul, alle Continua in Raum, Zeit, Bewegung und Materie gehören dem Nicht-Ich, der bloßen Bilderwelt des Erscheinens an. Denn das continuirliche Quantum ist das irrationale. Ebenso bei Herbart. Er schließt in der Synechologie das Continuirliche (τὸ συνεχές) als das Irrationale oder sinnlich Anschauliche schlechthin von der an sich seienden Wirklichkeit aus. Daß er nur allein dieses ausschließt, und die ebenfalls auszuschließende numerische Quantität der Ich verkehrterweise darin läßt, ist ein Verstoß für sich, welcher der Richtigkeit obiger Annahmen keinen unmittelbaren Eintrag thut, obgleich er ein für den Fortgang wichtig werdendes falsches Licht auf sie wirft. Dieses falsche Licht besteht darin, daß die unsetzbaren, aber zum Schein oder als Bild gesetzten Störungen nach Herbart allererst von den entgegenstehenden Ich herrühren, während sie nach Fichte sich schon zuvor herschreiben von dem Ich selbst, insofern dasselbe ein anderes Wirkliche außer sich zu setzen strebt.

Vorstellungen sind demnach Strebungen. Jede Vorstellung ist anzusehen als ein Trieb oder eine Kraft. So viele Vorstellungen im Ich sind, so viele Strebungen oder Seelenkräfte sind in ihm. Sie heißen Bilder, Anschauungen, Empfindungen, Gedanken, Gefühle, Begierden, Triebe u. s. f., je nach verschiedenen Rücksichten, verschie-

denen Verhältnissen und Gruppirungen. Ihrer aller gemeinsame Natur ist, Strebung zu sein zur Setzung einer wirklichen Wahrnehmung. Dabei wird angenommen, daß die in der Seele einmal gebildeten Strebungen oder Selbsterhaltungen nicht wieder zu Grunde gehen können, sondern sich fortwährend in gleicher Stärke darin zu erhalten haben.

Es wird ferner angenommen, daß die Individuen von einander nicht nur gestört, sondern auch auf verschiedene Art gestört sein, und sich gemäß ihren verschiedenen Qualitäten verschieden gegen einander verhalten, a gegen b anders, als gegen c, gegen dieses anders, als gegen d. Nach diesem verschiednen Verhältnisse empfängt das Ich verschiedene Ansichten von seiner eigenen Qualität, indem die Art der Selbsterhaltung verschieden ist nach Maßgabe des Verhältnisses, in welchem seine eigene Qualität zur Qualität der übrigen steht. Man hat sich daher das Herbartische Ich als ein höchst feines Sensorium zu denken, welches seine Eindrücke von den entgegengesetzten Ich durch ein Entgegenstreben derselben gegen sein eigenes Streben empfängt, ebenso wie es nach der Theorie der Wissenschaftslehre der Fall ist. Denn es ist nicht die bloße Setzung des zweiten Ich, durch welche das erste Ich eine Störung erleidet, sondern dieses geschieht nur durch die Zusammensetzung beider, d. h. durch eine zwischen ihren Strebungen gesetzte Wechselwirkung. Auch bei Herbart können, ebenso wie bei Fichte, hundert und tausend entgegengesetzte Ich dergestalt in der Welt der Erscheinung existiren, daß ihre Existenz meine eigene gar nicht berührt, wenn nämlich unsere Triebe und Gegentriebe mit einander nicht in unmittelbare Berührung kommen. Die Berührung als das Eindringen eines zweiten Ich vermöge seines Strebens in die Sphäre meines eigenen Strebens heißt bei Herbart die Störung.

Die Grundverhältnisse, durch welche die höchst mannichfaltigen und complicirten Processe des Vorstellens hervorgebracht werden, sind theils von qualitativer, theils von quantitativer Natur.

1) Qualitative Grundverhältnisse.

Die verschiedenen Qualitäten des Vorstellens können einander direkt entgegengesetzt sein (wie Hell und Dunkel), sie können disparat sein (ohne allen Bezug auf einander, wie Kälte und Farbe, Süßigkeit und Schall), sie können ähnlich und können gleich sein. Vorstellungen

stehen nur dann im Gegensatz mit einander, wenn sie zu einer und derselben Gruppe gehören, z. B. zur Gruppe der Töne, der Farben u. dgl. In solchen Gruppen gibt es dann immer entweder eine oder mehrere Dimensionen, welche durch die unendlich verschiedenen Grade der möglichen Gegensätze gebildet werden. So z. B. bilden die Töne ein Continuum von nur Einer Dimension, welche man die Tonlinie nennen darf. Hingegen bilden die Vocale schon ein Continuum von wenigstens zwei Dimensionen, indem der Uebergang vom U zum I ebensowol direkt durch's Ue genommen werden kann, als er im Umweg durch's O, A und E stattfindet. Noch vielfältiger gestaltet sich dies bei den Farben, wo zwischen Roth und Blau, Blau und Gelb, Gelb und Roth drei Folgenreihen möglicher Nuanzen liegen, welche untereinander ein gleichseitiges Dreieck zu bilden scheinen, zu welchem dann noch die Dimension des Schwarzen und Weißen als eine neue hinzutritt.

Je nachdem nun ein Paar Vorstellungen entweder aus einerlei Continuum oder aus verschiedenen Continuis sind, gibt es zwei verschiedene Arten von Vereinigung unter ihnen. Im ersten Falle wird angenommen, daß sie nach dem Grade ihrer Ungleichheit sich hemmen, und sich nur so weit vereinigen, als die Hemmung es zuläßt. Im zweiten Falle wird angenommen, daß zwischen ihnen keine gegenseitige Hemmung stattfindet, daß sie sich also gänzlich verbinden können. Eine solche Verbindung des Disparaten heißt eine Complication (wie z. B. die Complication des Glanzes mit der Schwere im Golde). Von ihr verschieden ist die Vereinigung von Vorstellungen aus einerlei Continuum, welche nach den Graden der Aehnlichkeit erfolgt (wie z. B. ein Ton mit seiner Octave enger verschmilzt, als mit seiner Quinte). Wo die Aehnlichkeit der Vorstellungen in Gleichheit übergeht, erreicht die Verschmelzung einen solchen Grad, daß die verschmolzenen Bestandtheile nicht mehr von einander unterschieden werden können (wie bei zwei ähnlichen Brüdern, so lange man sie nicht neben einander sieht). Da einmal gebildete Vorstellungen in der Seele bleiben, so sammelt sich, wenn eine gewisse Empfindung eine Zeitlang dauert, das in jedem Augenblick neu entstehende Vorstellen in seinen homogenen Theilen an, und verschmilzt mit einander zu einem Produkt aus ununterscheidbaren Bestandtheilen als einem Integral, wovon das augenblicklich erzeugte Vorstellen das Differential ist.

Was im Bewußtsein zugleich gegenwärtig bleibt, macht vermöge der eintretenden Complicationen und Verschmelzungen einen zusammenhängenden Gemüthszustand aus. Ein ähnlicher Zusammenhang bildet sich auch zwischen successiven Vorstellungen, z. B. a, b, c, d, wo a mit einem Theile von b, b mit einem Theile von c, c mit einem Theile von d verschmilzt. Tritt nun, nachdem sie alle verdunkelt waren, eine von ihnen aufs neue über die Schwelle des Bewußtseins (welches durch eine ihr gegebene Verstärkung möglich ist), so zieht dieselbe diejenigen anderen zugleich mit sich herauf, mit denen sie am engsten verschmolzen ist. So entstehen nach und nach Complicationen ganzer Vorstellungsreihen mit einander, wie sie vorkommen bei den Complexionen von Merkmalen, welche wir Dinge nennen, wo im Denkproceß ein einzelnes besonders stark hervorgetriebenes Merkmal (als Prädikat) die mit ihm verschmolzenen gleichen aus anderen Complexionen und damit diese selbst hervortreibt, welche auf dieselbe Art wieder andere im Gefolge haben, u. s. w.

2) Quantitative Grundverhältnisse.

a) Statik des Vorstellens.

Es wird angenommen, daß Strebungen oder Selbsterhaltungen von entschieden entgegengesetzter Qualität einander hemmen, indem sie die Setzungsthätigkeit des Ich zu einander widersprechenden Anstrengungen treiben. Da aber keine Strebung oder Selbsterhaltung im Ich soll jemals aufgelöset oder rückgängig gemacht werden können, so bezieht sich die Hemmung der Vorstellungen blos auf ihr Erscheinen oder Wahrgenommenwerden im Ich. Die gehemmte Vorstellung dauert in ihrer ganzen Stärke als ein Streben zum Vorstellen fort, während sie als aktives Vorstellen oder Bestandtheil des Bewußtseins zu existiren aufhört. Unser Seelenzustand erscheint in jedem Augenblick als die sich immer neu und frisch erzeugende Haupt- und Grundvorstellung unserer lebendigen sinnlichen Wahrnehmung, welche als der ursprüngliche Inhalt des Bewußtseins angesehen wird. Da aber die fortdauernden Bilder und Spuren vergangener Eindrücke diese Grundvorstellung in einigen Theilen unterstützen und mit ihr verschmelzen, in anderen Theilen verdunkeln und ihr widerstreben, so wird in den Theilen, wo das letztere der Fall ist, angenommen, daß die Grund-

vorstellung nothwendig soviel verlieren müsse, als die Nebenvorstellungen ihr an Stärke und Uebergewicht abzugewinnen vermögen. Es wird dabei stillschweigend vorausgesetzt, daß das Bewußtsein oder der Wahrnehmungsakt nur für ein gewisses Quantum des Vorstellens Raum gewähre, und daher aus diesem primitiven Quantum = a so viele Bestandtheile im Bewußtsein gehemmt werden müssen, als die Summe der Bestandtheile beträgt, welche sich aus den Nebenvorstellungen = b, c, d, e u. s. w. gemeinschaftlich ins Bewußtsein emporbrängen.

Es seien zwei Thätigkeiten im Ich so beschaffen, daß sie einander hemmen, und dabei das Gehemmte als ein Streben vorzustellen fortdaure. Ist die Hemmung vollkommen bei gleicher Stärke beider Thätigkeiten und vollkommnem Gegensatz derselben, so vertheilt sie sich, und es wird eine jede zur Hälfte gehemmt. Gesetzt also a = 1 und b = 1, so wird das im Bewußtsein Zurückbleibende sein von a = ½, von b = ½, indem von einem jeden ebenso viel als vom andern gehemmt oder in ein bloßes Streben zum Vorstellen verwandelt wird.

Das Quantum des Vorstellens, welches von den einander entgegenwirkenden Vorstellungen zusammengenommen muß gehemmt werden, heißt die Hemmungssumme. Sie ist im vorigen Beispiel gleich der Größe einer jeden der beiden Thätigkeiten. Es wird als Grundsatz angenommen, daß durch Vergrößerung der stärksten unter den Vorstellungen die Hemmungssumme niemals wachse, und daß dieselbe beständig gleich sei der Summe sämmtlicher Vorstellungen, wenn man dabei die stärkste ausnimmt. Ist z. B. a = 3, b = 2, c = 2, so ist die Hemmungssumme = b + c = 4. Oder ist a = 1, b = 1, c = 1, so ist die Hemmungssumme = b + c = 2.

Ein fernerer Grundsatz ist, daß sich die Hemmungssumme auf die einzelnen Vorstellungen im umgekehrten Verhältniß ihrer Stärke vertheile. Es seien gegeben die Vorstellungen a und b, stehend im vollen Gegensatz, die Hemmungssumme aber sei b, so ist das Hemmungsverhältniß = b : a. Folglich wird man schließen: Wie die Summe der Verhältnißzahlen zu jeder einzelnen Verhältnißzahl, so das zu Vertheilende (die Hemmungssumme) zu jedem Theil:

$$a + b : \begin{cases} b \\ a \end{cases} = b : \begin{cases} \dfrac{b^2}{a+b} \\ \dfrac{ab}{a+b} \end{cases}$$

Die Verhältnißzahl b gehört wegen der Umkehrung des Verhältnisses der Stärke zu a, folglich bleibt im Bewußtsein als

$$\text{der Rest von } a = a - \frac{b^2}{a + b}$$

$$\text{der Rest von } b = b - \frac{ab}{a + b}$$

Oder es seien drei Vorstellungen gegeben = a, b, c, worunter a die stärkste, c die schwächste, so ergibt sich die Hemmungssumme = b + c, das Hemmungsverhältniß = $\frac{1}{a}, \frac{1}{b}, \frac{1}{c}$ oder (was dasselbe) bc, ac, ab, und die Proportionen:

$$bc + ac + ab : \begin{cases} bc \\ ac \\ ab \end{cases} = (b + c) : \begin{cases} \frac{bc\,(b + c)}{bc + ac + ab} \\ \frac{ac\,(b + c)}{bc + ac + ab} \\ \frac{ab\,(b + c)}{bc + ac + ab} \end{cases}$$

woraus die Reste entspringen

$$\text{von } a = a - \frac{bc\,(b + c)}{bc + ac + ab}$$

$$\text{von } b = b - \frac{ac\,(b + c)}{bc + ac + ab}$$

$$\text{von } c = c - \frac{ab\,(b + c)}{bc + ac + ab}$$

Auf dieselbe Art läßt sich dies Verfahren für vier und mehrere Vorstellungen fortsetzen.

Der Inhalt, welchen diese Formeln in sich bergen, wird erst durch Beispiele anschaulich und deutlich, wie sie hier folgen mögen:

Für zwei Vorstellungen.

Wenn gegeben ist:	Bleibt im Bewußtsein:
a = 1, b = 1	von a = ½, von b = ½
a = 2, b = 1	von a = 1⅔, von b = ⅓
a = 10, b = 1	von a = 9$\frac{10}{11}$, von b = $\frac{1}{11}$
a = 11, b = 10	von a = 6$\frac{5}{21}$, von b = 4$\frac{16}{21}$

Für drei Vorstellungen.

Wenn gegeben ist:	Bleibt im Bewußtsein:
a = 1, b = 1, c = 1	von a = ⅓, von b = ⅓, von c = ⅓

Wenn gegeben ist:	Bleibt im Bewußtsein:		
$a=2,\ b=1,\ c=1$	von $a=1\frac{3}{5}$,	von $b=\frac{1}{5}$,	von $c=\frac{1}{5}$
$a=3,\ b=1,\ c=1$	von $a=2\frac{5}{7}$,	von $b=\frac{1}{7}$,	von $c=\frac{1}{7}$
$a=3,\ b=2,\ c=2$	von $a=2$,	von $b=\frac{1}{2}$,	von $c=\frac{1}{2}$
$a=2,\ b=2,\ c=1$	von $a=1$,	von $b=1$,	von $c=0$
$a=3,\ b=3,\ c=2$	von $a=1\frac{1}{2}$,	von $b=1\frac{1}{2}$,	von $c=0$
$a=3,\ b=3,\ c=1$	von $a=1\frac{1}{2}$,	von $b=1\frac{1}{2}$,	von $c=0$
$a=15,\ b=10,\ c=10$	von $a=10$,	von $b=2\frac{1}{2}$,	von $c=2\frac{1}{2}$
$a=20,\ b=10,\ c=10$	von $a=16$,	von $b=2$,	von $c=2$
$a=15,\ b=15,\ c=10$	von $a=7\frac{1}{2}$,	von $b=7\frac{1}{2}$	von $c=0$
$a=20,\ b=20,\ c=10$	von $a=10$,	von $b=10$,	von $c=0$
$a=6,\ b=5,\ c=4$	von $a=3\frac{21}{37}$,	von $b=2\frac{3}{37}$,	von $c=\frac{13}{37}$
$a=5,\ b=4,\ c=3$	von $a=3\frac{10}{47}$,	von $b=1\frac{36}{47}$,	von $c=\frac{1}{47}$
$a=4,\ b=3,\ c=2$	von $a=2\frac{2}{7}$,	von $b=1\frac{5}{7}$,	von $c=0$
$a=3,\ b=2,\ c=1$	von $a=2\frac{1}{5}$,	von $b=\frac{4}{5}$,	von $c=0$

Man sieht an diesen Beispielen, daß die Summe des im Bewußtsein Bleibenden allemal gleich ist der größten Vorstellung. Der Grund davon ist der, daß die Hemmungssumme allemal als Summe der kleineren Vorstellungen angenommen wird.

Man sieht ferner, daß bei zwei Vorstellungen die kleinere niemals unter die Schwelle des Bewußtseins sinken (zu 0 werden) kann, obgleich sie in dem Maße, als sie kleiner wird, unverhältnißmäßig mehr an die größere verliert. Ist z. B. b in Wirklichkeit $=\frac{1}{2}$ a, so erscheint sie im Bewußtsein als $\frac{1}{5}$ a, ist b in Wirklichkeit $\frac{1}{10}$ a, so erscheint sie im Bewußtsein als $\frac{1}{109}$ a u. s. w. Daß aber jemals ihre Erscheinung $= 0$ werden sollte, ist unmöglich.

Desto leichter tritt dieser Fall mit der kleinsten von drei Vorstellungen ein. Sind z. B. die beiden größeren Vorstellungen gleich stark, so muß die kleinere selbst dann, wenn sie noch $\frac{2}{3}$ der Kraft von einer jeden besitzt, schon unter die Schwelle des Bewußtseins sinken.

Man sieht endlich an diesen Beispielen, daß durch eine jede Vereinigung von Vorstellungen, welche bisher nicht vereinigt waren, eine Bewegung in den Gewichtsverhältnissen der Vorstellungen unter einander entspringen muß. Ist z. B. gegeben $a=2$, $b=1$, $c=1$, wo im Bewußtsein erscheint $a=1\frac{3}{5}$, $b=\frac{1}{5}$, $c=\frac{1}{5}$, und b vereinigt sich mit c zu einer einzigen Vorstellung $b+c=2$, so wird sofort die Vorstellung a im Bewußtsein von $1\frac{3}{5}$ auf 1 sinken, die

Summe b + c von $\frac{2}{3}$ auf 1 steigen. Oder wenn bei gegebenem a = 6, b = 5 und c = 4, wo a erscheint als $3\frac{21}{37}$, b als $2\frac{3}{37}$, c als $\frac{13}{37}$, sich b mit c vereinigt zu b + c = 9, so sinkt die Hemmungssumme von 9 auf 6 herab, oder das ganze Quantum des Erscheinens steigt von 6 auf 9, wovon $6\frac{9}{15}$ auf b + c, und nur $2\frac{6}{15}$ auf a kommt. Während also b mit c durch Vereinigung von $2\frac{16}{37}$ auf die Höhe von $6\frac{9}{15}$ steigt, sinkt a von $3\frac{22}{37}$ zu $2\frac{6}{15}$ herab. Mit einem Wort: durch Verknüpfung heben sich die schwachen Vorstellungen im Bewußtsein empor, durch Vereinzelung müssen selbst die starken zu niedrigen Graden des Erscheinens herabsinken.

Derjenige Punkt, an welchem bei drei gegebenen Vorstellungen a, b, c die kleinste = c aus dem Bewußtsein verschwindet und der größten = a nebst der mittleren = b das Feld allein läßt, ist nicht allein in allen einzelnen Fällen nach den bisherigen Voraussetzungen berechenbar, sondern läßt sich auch in die allgemeine Formel $c = b\sqrt{\frac{a}{b+a}}$ fassen, welche die Formel des Schwellenverhältnisses oder die statische Schwellenformel genannt wird, weil sie den Moment des Untersinkens von c unter die statische Schwelle des Bewußtseins angibt. Um dies sich anschaulicher zu machen, setze man den Fall, daß die mittlere Vorstellung = b beständig in der Stärke = 1 beharre, die stärkere Vorstellung = a aber die Scala der Zahlen von 1 bis ∞ hinauf wachse, so ergeben sich für die kleinste Vorstellung = c, wenn dieselbe hierbei unverrückt auf der Schwelle des Bewußtseins verharren soll, folgende Werthe nach der Berechnung der Schwellenformel:

a = 1	mit	b = 1	ergibt	c = 0,707
a = 2	„	b = 1	„	c = 0,816
a = 3	„	b = 1	„	c = 0,866
a = 4	„	b = 1	„	c = 0,894
a = 5	„	b = 1	„	c = 0,912
a = 6	„	b = 1	„	c = 0,925
a = 7	„	b = 1	„	c = 0,935
a = 8	„	b = 1	„	c = 0,942
a = 9	„	b = 1	„	c = 0,948
a = 10	„	b = 1	„	c = 0,953
a = ∞	„	b = 1	„	c = 1

b) Mechanik des Vorstellens.

Die Vorstellungen werden ursprünglich alle als ungehemmt angenommen. Da aber bei ihnen allen sogleich die Gesetze der Statik zu wirken anfangen, so entsteht dadurch sofort eine Bewegung, um das Quantum der Hemmungssumme (welches allemal der Summe der schwächeren Vorstellungsmassen gleich ist) unter die Schwelle des Bewußtseins hinabzutreiben. Diese Bewegung wird das Sinken der Hemmungssumme genannt. Eine jede frische sinnliche Empfindung bringt eine solche Bewegung in ihrem Vorstellungskreise hervor.

In jedem Augenblick ist die Nothwendigkeit des Sinkens der Hemmungssumme so groß, als das noch ungehemmte Quantum des zu hemmenden Vorstellens beträgt. Folglich geht das Sinken der Hemmungssumme mit abnehmender Geschwindigkeit von statten, so daß das Gemüth sehr bald beinahe, aber niemals völlig in Ruhe ist.

In dem Augenblick, wo die schwächste Vorstellung zur Schwelle sinkt, und also diejenige Vorstellung, welche bisher am meisten vom allgemeinen Drucke auf sich nahm, plötzlich aus der Rechnung verschwindet, fangen die stärkeren einen weit beträchtlicheren Druck zu leiden an, als sie bisher zu tragen hatten.

Je weniger Verbindung noch unter den Vorstellungen stattfindet, desto mehr gehen die Bewegungen des Gemüths stoßweise und mit harten Rückungen; je mehr die Verbindungen zunehmen, desto gleichmäßiger und sanfter wird der Fluß der Vorstellungen. Denn indem die schwächeren zur Schwelle getrieben sind, haben auch die Hülfen, durch welche sie unterstützt waren, völlig gehemmt werden müssen. Diese Hülfen rühren von den stärkeren Vorstellungen her, und dienen, um die schwächeren verschmolzenen länger im Bewußtsein verweilen zu machen. Also kann der Abstand der Geschwindigkeit jetzt nicht so groß sein, als bei unverbundenen Vorstellungen, wo in einem Augenblick der Druck der Hemmungssumme sich ganz auf die schwächeren wirft.

Zu einem Paar im Gleichgewichte befindlichen Vorstellungen komme eine dritte, und zwar plötzlich. Die hinzukommende wird eine Hemmungssumme bilden, welche sinken muß. Die früher vorhandenen werden hierdurch momentan unter ihren statischen Punkt herabsinken, dadurch auf die Schwelle des Bewußtseins herabgetrieben werden, um

bald wieder zur Höhe jenes Punktes hinaufzusteigen. Dergleichen kommt z. B. vor bei jeder Störung in einem Geschäfte, das man vergißt, so lange die Störung dauert, und wieder ergreift, so bald sie beseitigt ist.

Diese Bewegung der Vorstellungen heißt ihr Sinken zur mechanischen Schwelle. Das dabei vorkommende unangenehme Gefühl der Störung, welches, wenn es heftig ist, im ersten Augenblicke gleich den Organismus in Mitleidenschaft zieht, und dann den Affekt des Schrecks erzeugt, rührt her von der Gewalt, womit die zur mechanischen Schwelle getriebenen Vorstellungen, deren man sich nicht bewußt ist, sich denen widersetzen, durch welche sie verdrängt werden.

Die zurückgedrängten an der Schwelle des Bewußtseins harrenden Vorstellungen haben ein Streben aufzutauchen, wodurch sie unausgesetzt auf die im Bewußtsein gegenwärtigen Vorstellungen wirken, indem sie gegen dieselben drücken. Diese unbewußten, im Dunkel wirkenden Vorstellungen sind die Gefühle, Begierden und Affekte. Wenn nämlich eine Vorstellung so steht im Bewußtsein, daß sich an ihr eine hemmende und eine emportreibende Kraft das Gleichgewicht halten, so besteht die Vorstellung wider die Nöthigung zum Sinken und trotz derselben im Bewußtsein mit völliger Klarheit, indem eine andere mitwirkende Kraft (eine Verschmelzungshülfe) ihr nicht erlaubt, dem Drucke, von dem sie getroffen wird, nachzugeben. Dieser Zustand, da ein Vorstellen zwischen entgegenwirkenden Kräften eingepreßt schwebt, heißt ein Gefühl. Die fortlaufenden Uebergänge aus einer Gemüthslage in die entgegengesetzte aber, deren hervorstechendes Merkmal das Hervortreten einer Vorstellung ist, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet und dabei mehr und mehr alle anderen Vorstellungen nach sich bestimmt, indem sie die einen weckt und die anderen zurücktreibt, heißen Begehrungen. Daher nun besitzt jede Vorstellung die Fähigkeit, als Begierde zu erscheinen. Das Verabscheuen entspringt, wenn eine Vorstellung sinkt, aber durch Verbindungen gehalten oder durch neue Wahrnehmungen verstärkt noch zaudert, aus dem Bewußtsein vollends zu entweichen. In der Begierde ist die Vorstellung des begehrten Gegenstandes zugleich die lebhafteste und die herrschende; im Abscheu ist die Vorstellung des verabscheuten Gegenstandes zwar die klarste, wird aber nicht mehr als die herrschende gefühlt, sondern weicht der aus den entgegenwirkenden entspringenden Gesammtkraft,

aus welcher ein herrschendes, der verabscheuten Vorstellung widerstrebendes Totalgefühl entspringt. Die Gemüthslagen, in denen die Vorstellungen beträchtlich von ihrem Gleichgewichte entfernt sind, bilden die Affekte, und zwar dergestalt, daß die rüstigen Affekte ein größeres Quantum des wirklichen Vorstellens ins Bewußtsein bringen, als darin bestehen kann, die schmelzenden ein größeres Quantum daraus verdrängen, als wegen der Beschaffenheit der vorhandenen Vorstellungen daraus verdrängt sein sollte.

Die Begierde wird zum Willen, wenn sie sich mit der Vorstellung (als Hoffnung) verbindet, als herrschende gegenwärtige Empfindung wieder auftreten zu können. Dieser Zustand heißt Zweck, und es concentriren sich sodann alle verwandte Vorstellungen zur Erreichung desselben. Pläne sind solche zusammengetriebene Vorstellungen, welche wegen ihrer Verschmelzungen und Complicationen mit der in der Begierde aufstrebenden Vorstellung (dem Zweck) sich sämmtlich nach ihr richten, und sich so zusammenfügen, daß aus ihnen keine Hemmung für jene entspringt. Wenn mehrere Vorstellungen zugleich auftauchen wollen und dadurch im Gemüth einen Widerstreit erheben, so ist dies die praktische Ueberlegung, welcher zuletzt die Wahl ein Ende macht. Das überwiegende Wollen, die Kraft der Entscheidung, der Charakter eines Mannes wird davon abhängen, daß eine gewisse Masse von Vorstellungen, eine bestimmte Art von Bildern im Bewußtsein desselben sich dauernd und vorzugsweise gehalten und dadurch herrschend gemacht hat, daß sie andere Vorstellungen in dauernder Unterdrückung abgeschwächt, oder frühzeitig gar nicht zum Eintritt über die Schwelle des Bewußtseins gelassen hat. In der Macht dieser herrschenden Vorstellungsmasse, die sich je länger je mehr unangefochten festsetzt, besteht die Gewohnheit und die Festigkeit des Wollens.

Herbart richtet in allen diesen Betrachtungen niemals seine Aufmerksamkeit auf die Totalität aller in der Seele vorhandenen Vorstellungen, sondern immer nur allein auf die sich im Augenblick als sinnliche Wahrnehmung erzeugende Gruppe, deren Elemente im ersten Momente ihrer Erzeugung als ungehemmt angenommen werden. Diese Gruppe heißt das Bewußtsein. Nur auf sie bezieht sich der Calcul des Vorstellens, sowol der statische als der mechanische. Da dieser Horizont meines Wahrnehmens immer nur einer ist, eine einzelne, nur durch ihre anfängliche Ungehemmtheit unendlich bevorzugte

Gruppe unter den tausenden, welche in mir schlummern, so findet der Calcul der Psychologie immer nur auf einen höchst geringen Theil des überhaupt in mir seienden Vorstellens seine Anwendung. Denn sobald die Vorstellungen unter die Schwelle des Bewußtseins sinken, werden sie angenommen als entbunden von allem Calcul ihrer Stärkegrade, und anheimgegeben den bloßen Gesetzen ihrer qualitativen Eigenschaften, nämlich der Verschmelzung und Complication. Denn das bereits verschmolzene Gleichartige einerseits, das bereits complicirte Disparate andererseits löset seine eingegangenen Verbindungen auch außerhalb des Calculs oder des Bewußtseins nicht wieder auf. Das dem Calcul unterworfene primäre Vorstellen verschmilzt nach der Hemmung seiner Theile unter einander zu einem einzigen Gebilde, und bietet daher, wenn es als diese Gruppe wieder erinnert wird, durchaus nicht mehr Vorstellungshemmungen, sondern nur ein einziges zusammenhängendes Gebilde dar, welches, sobald es als Nebenvorstellung in einen neuen Calcul eingeht, nur immer als ein einziges Gebilde, ein untrennbares Gesammtgewicht agirt. Das Flukturiren der Vorstellungen ist daher ein Phänomen, welches nur stattfindet zwischen der im Wahrnehmungsakt stehenden primären Gruppe einerseits und den mit ihr theils verschmelzenden, theils ihr widerstrebenden Vorstellungen andererseits, welche gleichsam aus dem unbewußten Seelenraume gegen das im Lichte der Wahrnehmung stehende Hauptbild von überwiegender, ungehemmter Kraft wie gegen eine zu erobernde Festung andrängen. Die Folge ist, daß bei diesem Sturm das primäre Hauptbild in denjenigen Theilen von seiner Helligkeit verliert, in welchen die andrängenden secundären Nebenbilder ihm zu widerstreben und dadurch bewußt zu werden vermögen, und zwar dies nach den Graden, welche der Calcul näher bezeichnet.

Da nun also die unter dem Lichte der Wahrnehmung liegenden Vorstellungen einem Gesetze des Bewußtseins und der aufmerksamen Gespanntheit unterliegen, denen die dem bloßen Verschmelzungs- oder Associationsgesetz anheimgestellten unbewußten Vorstellungen entzogen sind, so zerfällt hierdurch unser psychisches Leben in zwei große Hälften, eine des wachenden und eine des schlafenden oder träumenden Bewußtseins, wovon die letztere die erste ebenso sehr an Umfang und Reichthum übertrifft, als sie von ihr an Intensität, Leidenschaft und gespannter Lebendigkeit übertroffen wird. Und es tritt uns hier aufs

neue derselbe Gegensatz vors Auge, welchen wir bei Fries als den des oberen und unteren Gedankenlaufs, des Gedankenlaufs der Aufmerksamkeit und der Association, des wachenden und des träumenden Bewußtseins angemerkt fanden. Bei Herbart bestimmt sich dieser Unterschied näher dahin, daß im ersten Falle die qualitativen mit den quantitativen Verhältnissen in Gemeinschaft agiren, während im zweiten Falle den qualitativen Verhältnissen das Feld allein gelassen ist. Wo das letztere gänzlich der Fall wäre, würden die Realen unbewußte oder schlafende Seelen sein.

Der mathematische Ansatz dient bei Herbart bloß das Denken präciser zu machen, indem bei ihm von vorn herein auf eine eigentliche Anwendbarkeit verzichtet werden muß auf einem Felde, wo man keine Instrumente hat, die gegebenen Größen zu messen. Doch würde hieraus, sollten seine Voraussetzungen sich nur als richtig bewähren, am allerwenigsten ein Grund seiner Verwerfung hergenommen werden können. Denn es ist eine Unwahrheit, daß ein angestellter Calcul unter möglichen Größen überhaupt nur da Nutzen habe, wo man messen kann. Das Messen der in der Erfahrung gegebenen Größen gibt zwar allein die Möglichkeit an die Hand, einen zu erwartenden Erfolg genau voraus zu berechnen. Aber auch dort, wo man hierauf verzichten muß, würde ein auf richtigen Principien ruhender Calcul der Möglichkeiten noch immer große Vortheile bieten, wie der Herbartische im Beispiele höchst deutlich zeigt. Er gewährt den Gedanken eine Festigkeit und Präcision, welche sie in der Fassung bloßer abstrakter Deduktionen niemals gewinnen können, und läßt die Tragweite der aus einem Princip möglichen Folgerungen mit viel größerer Genauigkeit überschauen, als eine bloß vage Bestimmung möglicher Hemmungsgesetze in abstracto thun würde. Welche Deutlichkeit gewinnt durch ihn nicht z. B. die Hypothese von einer Verstärkung der Vorstellungselemente durch ihre Verbindung, einer Schwächung durch ihre Vereinzelung! die Hypothese von einer Verdrängung einer Vorstellung aus dem Bewußtsein durch zwei andere, welche sie an Stärke nicht gar sehr übertreffen! Um die Frage nach der Brauchbarkeit der Mathematik in der Psychologie rein und klar zu erhalten, betrachte man diese und ähnliche mit dem Calcul zusammenhängenden Grundgesetze nur nicht sogleich nach ihrer Prätention, womit sie auftreten, Wahrheit zu sein. Sondern man nehme sie als das, was sie zunächst sind,

als reine Hypothesen, so wird man Herbarten immer den Scharfsinn nicht absprechen können, auf ein Mittel verfallen zu sein, wie man den Gedanken auf einem Felde, wo sie sonst nur gar zu leicht an Vagheit und Vieldeutigkeit leiden, eine Glätte, Schärfe und Präcision geben kann, welche bis jetzt einzig in ihrer Art dasteht, und selbst auch dann, wenn ihr Fundament sich als nicht stichhaltig bewähren sollte, immer als denkwürdiger Versuch die Hochachtung in Anspruch nehmen wird, welche überall den ersten aufopfernden Anstrengungen gebührt, die den späteren gewinnbringenden Arbeiten den Weg bereiten. Was dann aber ferner die so vielfach urgirte Unmeßbarkeit der Vorstellungen betrifft, so ist auch darin ein strenges Absprechen nicht anempfehlungswerth. Wenigstens verliere man dabei niemals aus den Augen, daß die Triebe und Begierden der Thierwelt, welche auch im physikalischen Raum als Anziehungs- und Abstoßungskräfte wirken, nichts als Selbsterhaltungen im Ich sind, und daß nach den Ansichten der Philosophie die Kluft zwischen chemischen und physiologischen Anziehungen keinesweges so groß darf zugegeben werden, als sie von dem Vorurtheil des gemeinen Lebens festgesetzt wird. Wer dies alles in gehörige Erwägung zieht, dem wird der Gedanke einer exakten Mathematik des Ich immer als ein letztes Strebeziel der vollendeten Wissenschaftslehre vorschweben müssen, wie er Herbarten vorgeschwebt hat. Zwischen diesem nothwendigen Strebeziel und einem vereinzelten Versuche, dahin zu gelangen, vergesse man nur nicht, gehörig zu unterscheiden. Dann wird man bald zu dem wahren Standpunkte der Gerechtigkeit in Beurtheilung dieses Systems gelangen, die ganze Größe des Strebens als eine werthvolle anzuerkennen, auch bei vorläufiger Verfehlung des Ziels, welche in diesem Falle unmöglich ausbleiben konnte, indem zwar aus dem Hafen der Wissenschaftslehre ausgelaufen, aber während der Fahrt nicht ganz richtiger Curs gehalten wurde.

Lehrbuch zur Psychologie. Königsberg 1816. Dritte Auflage. 1834.

Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Zwei Theile. Königsberg 1824—25.

Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden. 1822.

Psychologische Untersuchungen. Zwei Theile. Göttingen 1839.

Die Metaphysik.

So wie die Psychologie ein Versuch ist, aus der Wissenschaftslehre eine exakte Wissenschaft zu machen, so ist die Metaphysik ein Versuch, auf dem analytischen Wege der Vernunftkritik bis zu den synthetischen Principien dieser Psychologie vorzudringen.

Hier beginnt Herbart zunächst als strenger Kantianer mit seiner Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit. Wir glauben zwar die Körper unmittelbar nach drei Dimensionen ausgedehnt wahrzunehmen. Allein die Summe des Gefärbten, welches wir erblicken, oder des Widerstandes, den wir empfinden, ist als solche nichts Ausgedehntes oder Gestaltetes. Auch kommt weder der leeren Entfernung Sichtbarkeit zu, noch ist den farbigen Stellen die Größe ihres gegenseitigen Abstandes anzusehen. Wir glauben zwar sinnlich zu erfahren, daß zwei Töne schneller oder langsamer aufeinander folgen. Aber die leere Zeit zwischen beiden wird nicht von dem Ohre aufgefaßt, sondern nur in den Klängen besteht das Hörbare. Jedoch Niemand wird behaupten, daß in dem Schalle der Abstand des einen von dem andern vernommen, oder daß durch Veränderung des Abstandes eine Aenderung des Klanges bewirkt werde. Ein ebenso großer Unterschied, als zwischen den Empfindungen einerseits und den von Innen hinzufließenden Anschauungen des Raums und der Zeit, in welchen jene sich ordnen, andererseits, findet zwischen dem unmittelbar Wahrgenommenen und dem Hinzugedachten statt. Wir nehmen zwar die Merkmale, aber nicht ihre Vereinigung wahr, demungeachtet behaupten wir die letztere, und denken sie also zur Wahrnehmung hinzu. Bemerkt man, daß aus dem Anschlagen des Stahls an den Kiesel ein Funke entspringt, so ist der behauptete nothwendige Zusammenhang, das Eingreifen des Wirkenden in das Leidende, ein hinzugedachter. Ebenso wenig geben sich die zweckmäßigen Formen der Naturgegenstände in der sinnlichen Auffassung kund, sondern werden nur im Denken hinzugebracht. Ueberhaupt enthalten wahrgenommene Merkmale niemals irgend eine Nachweisung ihrer Gruppirung in sich. Man darf z. B. bei der Wahrnehmung des Goldes nicht behaupten, daß man mit der Schwere und durch dieselbe die Nothwendigkeit fühle, dieses Schwere zugleich für gelb zu halten, oder daß man mit der

gelben Farbe und durch dieselbe die Nothwendigkeit sehe, dem Gelben einen gewissen Grad von Schwere beizulegen u. s. w.

Im Erfahrungskreise findet sich ein mannichfaltiger Zusammenhang des Vielen, das vorliegt in den einfachen Empfindungen. Das Einfache der Empfindung hält Niemand für real, die Sprache drückt es durch Adjektiva aus. Aber die Substantiva zu diesen Adjektiven, die Sachen, sind Complexionen jenes Einfachen, Formen des Nicht-Reellen, also noch weniger reell. Was nicht reell und doch gesetzt ist, ist Schein. Nun liegt es im Begriff des Scheins, daß er nicht in Wahrheit das sei, was da scheint. Demnach: wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein.

Erklären, daß A sei, heißt erklären, es solle bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben. Ein mehrfaches Setzen oder ein complicirtes Setzen würde sich zerlegen lassen in dies und jenes Setzen, es würde also eine Negation darin liegen. Daher schließt der Begriff des schlechthin gesetzten Seins von dem, das da ist, allen Zusammenhang mit einem andern und alle Mannichfaltigkeit aus. Aber der Begriff des Seins steht in nothwendiger Beziehung mit irgend einem Was. Das Was bleibt unbestimmt, weil der Begriff des Seins bloß dies ausdrückt, es werde bei dem einfachen Setzen dieses Was sein Bewenden haben. Es bleibt also insofern unbenommen, Vielheit des Seienden anzunehmen. Denn der Begriff des Seins ist an sich weder Eins noch Vieles, sondern eine Art zu setzen.

Man lasse an diesem Orte nicht unbemerkt, daß die Setzung der Vielheit des Seienden als eine bloße *Erlaubniß* aus dem apriorischen Seinsbegriff (A = A) hervorgeht, während die Setzung der Einfachheit des Seienden als eine unerläßliche *Nothwendigkeit* aus ihm entspringt. In der Erscheinungswelt läßt sich allerdings alles setzen, wozu die Erlaubniß gegeben ist. In der wirklichen Welt aber oder im Absoluten läßt sich nur dasjenige setzen, was mit Nothwendigkeit aus dem Seinsbegriff folgt, und das ist nichts weiter als dieser Begriff selbst, seine reine Funktion (A = A oder Ich = Ich). Wenn man daher Herbarten auch dieses zugeben mag, daß der Begriff des *Seins* als eine bloße Art zu setzen an sich weder Eins noch Vieles sei, so ist doch Herbart seinerseits ebenso sehr verpflichtet zuzugestehen, daß das nur allein vermöge dieses Begriffs gesetzte *Seiende* zwar der *Nothwendigkeit* nach Eins, dagegen nur der *Erlaubniß* nach

Vieles sei. Man muß entweder den Muth haben, überall dahin zu gehen, wohin der Begriff in seiner ganzen Strenge führt, ohne Furcht und Schrecken, oder man muß solche Spekulationen gar nicht anfangen und in Ruhe Physik treiben. Doch wir fahren mit Herbart in der Deduktion fort:

Was als seiend gedacht wird, heißt insofern ein Wesen; losgerissen hingegen vom Sein, bloß als Was gedacht, ein Bild. Was das Wesen ist, das ist nothwendig Eins. Das Wesen hat also in sich weder Vielheit, noch Allheit, weder eine Größe, noch einen Grad, weder Unendlichkeit, noch Vollkommenheit. Alles dies sind bloße Bildverhältnisse.

Das Einfache der Empfindung findet sich in Complexionen, welche wir Dinge nennen. Eine Mehrheit von Merkmalen, um für ein Bild des Wesens zu gelten, muß in einen einfachen Gedanken verschmelzen können. Es wird aber Niemand, der das Gold zugleich sieht und fühlt, die Empfindungen gelb und schwer in eine einzige Empfindung zu fassen im Stande sein. Also sind alle diese Merkmale unfähig zu bestimmen, was da sei. Und was da ist, das erträgt, wiewol uns völlig unbekannt, gewiß nicht diese vielen Merkmale.

Man denke sich nun irgend eines unter den vielen Merkmalen eines Dinges. Das Ding = M soll gleich sein diesem herausgehobenen Merkmal = N. Denn M soll als Substanz das einfache Sein hergeben, worauf N als einzelnes Accidenz ohne Sein oder als Bild deutet. M kann also, um N zu setzen, durch einen einfachen Gedanken nicht gedacht werden, und da eine Vielfachheit in ihm nicht denkbar ist, so muß die zu setzende Vielfachheit außer ihm in anderen einfachen Wesen gesucht werden. Dadurch entsteht die Forderung einer Setzung mehrerer M oder Substanzen, welche in ihrem Zusammen als Resultat ein Bild = N ergeben. Jedes N setzt demnach zu seiner Erzeugung mehrere M, jedes Bild setzt zu seiner Erzeugung mehrere einfache Wesen voraus. Diese Art der Deduktion wird von Herbart die Methode der Beziehungen genannt.

Jede Substanz = M hat viele Merkmale. Für jedes Merkmal = N wird ein Zusammen mehrerer M erfordert. Aber M sollte Eins sein, und das Gleiche für die sämmtlichen an ihm befindlichen N. Für Eine Substanz also gibt es ein vielfaches Zusammen mit anderen und wieder anderen Substanzen, und zwar ein so vielfaches Zusammen, als

ein und dasselbe Ding Merkmale zeigt, sowol gleichzeitige, als successive. Diese Merkmale bezeichnen also ein Zusammen vieler einfacher Wesen mit demjenigen einfachen, welchem sie zunächst angehören.

Jedes Merkmal eines Wesens ist das Erzeugniß eines Verhältnisses zwischen ihm und einem zweiten Wesen. Dieses zweite Wesen heißt als der Erzeuger eines Merkmals am ersten eine Kraft. Durch die Beziehung des zweiten Wesens auf das erste wird das erste scheinbar verändert. Die scheinbare Veränderung heißt das Merkmal, welches ein bloßes Bild oder Scheinwesen ist. Das in allen Merkmalen wirklich Seiende ist nur das einfache ihnen gemeinsam zum Grunde liegende Wesen, welches in ihnen allen nicht außer sich kommt, sondern einfach seine Existenz bewahrt oder sich selbst gegen die Einflüsse der verschiedenen Kräfte erhält. Diese Einflüsse heißen Störungen, insofern in ihnen das Streben gesetzt ist, im einfachen Wesen etwas anderes zu setzen, als seine eigene einfache Existenz. Insofern aber in einem jeden gesetzten Merkmal an die Stelle der angestrebten Störung die einfache Selbsterhaltung des einfachen Wesens, nun aber auf scheinbar immer andere und andere Weise tritt, sinkt die Störung zu einem nur vorausgesetzten, niemals setzbaren Hülfsbegriff herab. Solche Hülfsbegriffe nennt Herbart zufällige Ansichten. Das Wesen gibt den zufälligen Anblick, als ob seine Existenz wirklich litte, obgleich dies niemals der Fall ist.

Der Zustand, in welchem Wesen gegenseitig auf einander wirken (Merkmale aneinander hervorlocken), heißt das Zusammensein der Wesen, das Gegentheil ihr Nicht-Zusammensein. So viele Anwirkungen demnach ein Wesen empfängt, in einem so vielfachen Zusammen befindet es sich. Der Gegensatz zwischen den verschiedenen Zusammen heißt die Lage. Im Begriffe der Veränderung tritt für die nämlichen Wesen sowol das Zusammen, als das Nicht-Zusammen nach einander ein. Die Lage ändert sich. Da ein jedes Wesen mit unzählig vielen anderen im Verhälniß des Zusammen stehen kann, so kann ein jedes Wesen sich auf unendlich mannichfache Art als Kraft äußern.

Was in der Wirklichkeit die Lage ist, das heißt im Bilde angeschaut der Ort. Der Ort ist das Bild des Seins, welches entsteht, wenn man dem Sein des einen in Gedanken beifügt das Sein des anderen, aber nur als in Gedanken, d. h. als Bild. Jedes gibt dem

andern einen Ort, indem es einen Punkt der Anheftung darbietet für das Bild von dessen Sein. Da nun der Begriff des Seins immer der gleiche Begriff ist, so können alle Orte Bilder werden von dem Sein eines jeden beliebigen Wesens. Das einem jeden Wesen angeheftete Bild ist also zugleich ein Bild von seinem eigenen Sein. Und wenn eine unabsehbare Menge von Wesen so gedacht wird, daß mit Jedem die Uebrigen zusammen sein könnten, so wird zwar jedem ein Bild des Seins angeheftet, aber man kann nicht entscheiden, welches der übrigen Veranlassung gegeben habe. Sofern aber ihm dies Bild anhängt, ist es selbst in diesem Orte, und der Ort ist sein Ort.

In der Wissenschaftslehre ist der Raum die Setzung des Ich an die Stelle oder anstatt des unsetzbaren Nicht-Ich, das Bild, in welchem Ich und Nicht-Ich vertauschbar werden. Ein solches Bild ist nothwendig ein bloßes Scheinbild. Ebenso ist bei Herbart das einem jeden Wesen angeheftete Raumbild ein Bild von seinem eigenen außer ihm gesetzten Sein. Das reale Verhältniß, welches dieser Bildwerfung zum Grunde liegt, ist in der Wissenschaftslehre der Trieb oder das Streben, welches, in Wechselwirkung mit einem Gegentriebe angeschaut, die Empfindung heißt. Ebenso ist bei Herbart das dem Raumbilde zum Grunde liegende reale Verhältniß die Wechselwirkung der einfachen Wesen als ein Verhältniß von Kraft und Gegenkraft, Streben und Gegenstreben. Wir befinden uns also an diesem Punkte der Deduktion wieder ganz innerhalb des Bereiches der Wissenschaftslehre, und es ist bloß zu bedauern, daß Herbart beständig mehr bemüht gewesen ist, durch Verdeckung dieser Zusammenhänge sein System zu isoliren, als durch ihre offene Hervorhebung dasselbe dem Verständniß näher zu rücken.

Setze man der Einfachheit wegen nur zwei Wesen, so hat man auch nur zwei Orte. Diese sind völlig außer einander, aber ohne alle Distanz, sie sind an einander (d. h. in Wechselwirkung). Läßt man nun, in der Construktion des Raumbildes, a in den Ort von b treten mit Beibehaltung ihres einmal gesetzten Verhältnisses, so rückt b in einen dritten Ort c hinaus, zu welchem man von a aus nicht anders gelangen kann, als durch b. Setzt man dies ins Unendliche fort, so entsteht eine unendliche, starre, gerade Linie, zwischen je zwei bestimmten Punkten endlich theilbar, fähig, auch nach der entgegengesetzten Seite hin auf gleiche Weise unendlich verlängert zu werden.

Eine zweite Linie, welche gegen das Vor und Zurück der ersten Linie sich völlig indifferent verhält, bildet ein Perpendikel auf dieselbe. Endlich wird es möglich sein, ein Perpendikel auf die Fläche zu führen, welches sich gegen sämmtliche in der Fläche vorkommende Richtungen völlig indifferent verhält.

Von einem jeden Wesen aus muß der ganze Raum construirt werden. Diese Raumconstruktionen sind aber sehr mannichfaltig. Denn das Phänomen der Veränderung erfordert, daß für die nämlichen Wesen sowol das Zusammen, als das Nicht-Zusammen stattfinden könne. Es darf demnach das eine Wesen im Raum des andern nicht fest sein. Es muß ihm ein Mittelding gestattet werden zwischen Besitz eines Bildes vom Sein und Verlust des einen über dem andern: dies Mittelding ist Geschwindigkeit. Man soll dem Wesen einen Punkt zuschreiben, nur um ihm denselben abzusprechen. Damit das Wesen nicht aus dem Raume hinausgestoßen werde, muß in dem Absprechen zugleich das Zusprechen eines bestimmten neuen Punkts inbegriffen sein. Der erste und ein bestimmter anliegender Punkt geben die Richtung der Geschwindigkeit. Das Verhältniß der entstehenden Setzung zur verschwindenden gibt den Grad der Geschwindigkeit. Die Wiederholung des einfachen Erfolgs der Geschwindigkeit ist Bewegung. Vermöge der Geschwindigkeit ereignet sich zwischen dem Aneinander und dem vollkommnen Ineinander (der vollkommnen Durchdringung) ein unvollkommnes Zusammen als Uebergang aus dem einen ins andere. Indem dem Bewegten eins von den Vielen abgesprochen, ein anderes zugesprochen wird, entsteht die Wiederholung der Bewegungsakte, als eine Art von Vervielfältigung, wobei das Viele außer einander bleibt, aber einem und demselben zugeschrieben wird. Die Form der Wiederholung heißt das Nacheinander oder die Zeit. Das Quantum der Succession, dividirt durch die Geschwindigkeit, gibt die Zeit. Die einfache Zeitreihe ist starr, wie das einfache Aneinander. Der Zeitmoment ist das Bild des einfachen Erfolgs der Geschwindigkeit ohne Rücksicht auf den Grad derselben.

Bewegung ist daher keine unmittelbare Wirkung der Wesen, sondern etwas bloß Erscheinendes, nämlich die Bestimmung eines Wesens gegen den Raum eines anderen, ein bloßes Bildverhältniß. Zwar liegen einer Reihe von Veränderungen immer eine Reihe von Störungen zum Grunde. Aber das Verknüpfende der Reihe, die zwischenfallen-

den Bewegungen, sind bloßer Schein. In Wirklichkeit sitzt jede Störung den einander störenden Wesen gleichsam unmittelbar auf. Die Reihe und was an ihr hängt, Bewegung, Raum, Zeit u. s. f. ist alles nur für den Beobachter. Die ganze Unendlichkeit, welche einer solchen Reihe von Bewegungen gegeben werden kann, ist um nichts länger, als wenn alle Wesen in vollkommner Durchdringung ruhend einen einzigen zeitlosen Moment ausfüllten. Der intelligible Raum, d. h. das reale Verhältniß der gegenseitigen Lage unter den Wesen, verträgt daher nicht nur keine actio in distans, sondern es findet in ihm zwischen den fernsten Sonnen, sofern sie auf einander wirken, unmittelbare Berührung statt, wie denn z. B. vermöge des Verhältnisses der Schwere alle ponderablen Wesen mit allen in fortwährender unmittelbarer Berührung zu denken sind.

Anders also, als die Wesen an sich selbst sind, erscheinen sie. Der Schein braucht einen Träger, einen den Schein machenden oder vorstellenden. Dieser Träger heißt Ich. Die Vorstellungen sind innere Eigenschaften oder Merkmale am Ich. Da Merkmale Selbsterhaltungen sind, so ist jede einfache Vorstellung als innerer Akt der Selbsterhaltung gegen Störungen durch andere Wesen anzusehen. Jede Vorstellung als eine Selbsterhaltung gegen den störenden Einfluß eines bestimmten einfachen Wesens wird nun das bildliche Zeichen für dieses einfache Wesen außerhalb des Ich, und heißt in dieser Qualität ein Objekt im Ich oder im Subjekt. Da in jedem Objekt in Wirklichkeit nichts anderes gesetzt ist, als dasselbe, nämlich dieselbe Selbsterhaltung des Ich, so widersprechen die verschiedenen Objekte einander vermöge ihrer verschiedenen Qualität. Die Folge ist, daß sie eins das andere aufheben, aber dabei beständig in dieser Aufhebung beharren, auch dann noch, wenn die wirkliche Störung weggefallen ist. Das Zusammen der einander aufhebenden Objekte steht nun statt des Einen Subjekts oder vertritt die Stelle des Ich. Das Subjekt findet die Objekte als Bilder, und schreibt den Bildern als gemeinschaftlichen das Sein zu, welches Ich oder Subjekt heißt.

Die theilbaren Gegenstände sind zu denken als Gruppen von einfachen Wesen oder Realen, welche in bestimmten engeren Verhältnissen der Störung oder Wechselwirkung unter einander stehen. Dabei kann eines der vielen Realen, welche zu einem Dinge zusammengruppirt sind, unter ihnen als vereinigender Mittelpunkt fungiren, wie dies z. B.

mit der Seele oder dem vorstellenden Ich der Fall ist. In diesem Fall erscheint kein Reales in der Verbindung in gesonderter Thätigkeit, sondern die Thätigkeit eines jeden ist durch die der anderen bedingt und weiset auf die der anderen hin, während alle zuletzt auf jenes eine bevorzugte Reale als ihren gemeinschaftlichen letzten Vereinigungspunkt sich beziehen.

Die Grundphänomene der Natur beruhen auf der Vereinigung und Trennung der Realen, woraus im sinnlichen Raum der Anblick der attraktiven und repulsiven Bewegungen entspringt. Die Ursache dieser Vereinigungen und Trennungen liegt in der Wechselwirkung der Realen, also in ihren Störungen und Selbsterhaltungen. Man muß sich denken, daß die Monas a durch die Störung, welche sie von der Monas b leidet, mit welcher sie in Berührung ist, in einen inneren Zustand der Selbsterhaltung versetzt wird, welcher ihrem äußeren Verhältniß unangemessen ist, und welchem nur eine Veränderung des Verhältnisses zwischen beiden Wesen entsprechen würde. Nun ist eine zwiefache Veränderung denkbar, eine Trennung der Monaden aus ihrem Zusammen, und eine Steigerung dieses Zusammen bis zur völligen Durchdringung. Bei der Attraktion strebt die anziehende Monas a nach dem Eindringen der Monas b. Dieses setzt voraus, daß die Monas b schon zum Theil, obgleich nicht vollkommen, in a eingedrungen ist, d. h. daß a durch b eine Störung leidet, welche es mit einer Selbsterhaltung beantwortet, entsprechend nicht nur dem theilweisen, sondern dem gänzlichen Eindringen von b in a. Daher läßt sich jede Störung oder jedes wirkliche Aneinander der Monaden als eine partielle Durchdringung derselben ansehen. Diese partielle Durchdringung sollicitirt sie, sobald sie den erforderlichen Grad von Selbsterhaltung vollziehen können, zum vollkommnen ineinander Eindringen, sobald sie jenes nicht können, zur Aufhebung ihres Aneinander oder ihrer Wechselwirkung. Im ersten Falle werden die Monaden einander anzuziehen, im zweiten einander abzustoßen scheinen.

Das Eindringen der Realen ineinander ist chemisches Verhältniß. Die Undurchdringlichkeit der Materie ist ganz und gar ein Wahn. Vielmehr muß man, weil die Raumausdehnung ein bloßer Schein ist, sich zu dem Gedanken entschließen, daß derselbe Ort, welchen ein Atom Sauerstoff einnimmt, ebenso gut zu gleicher Zeit als wie nacheinander von einem Atome Wasserstoff ausgefüllt sein kann, obschon wir sehen,

daß das Atom Sauerstoff, während es das Atom Wasserstoff mit in seinen Ort hineinzieht, den anderen Atomen seines gleichen denselben Ort verbietet. Aus dem letzteren Umstande ist hierbei nichts weiter zu schließen, als daß zwischen den homogenen Atomen des Sauerstoffs auf irgend eine Art ein solches Verhältniß eingeleitet ist, worin Attraktion und Repulsion einander gleich stehen. Denn wo ein solches eintritt, entsteht ein unvollkommnes Zusammen oder Aneinander als dauernder Zustand, ein gebundenes Aggregat. Während uns die Chemie die Zustände reiner Durchdringung und Sonderung vor Augen stellt, gehören die Aggregationszustände (des Festen, Flüssigen und Tropfbaren) einem unentschiedenen Mittelzustande an, worin die beiden Grundkräfte einander die Waage halten. In den Cohäsionszuständen herrscht ein gebundener und chaotischer, im reinen chemischen Verhalten ein befreieter und entwickelter Zustand der beiden Urkräfte.

Die höchste Freiheit und Entwicklung des Kraftlebens der Monaden beobachten wir in unserem Ich. Das Ich beherrscht eine Gruppe lebendiger Glieder, welche aus höchst reizbaren (störbaren) Realen zusammengesetzt sind. Die reizbaren Glieder und ihre Theile bilden keine strenge Einheit untereinander, wie man aus den Versuchen an abgelöseten Theilen lebender Körper wahrnimmt. Die Art und der Grad der Entwicklung ihrer Realen richtet sich nach der Art und dem Grade der Assimilation, die sie in dem organischen Körper, dessen Bestandtheile sie ausmachen, schon erlangt haben. Auch nach der völligen Trennung der Glieder bleibt die innere Bildung ihrer Elemente bestehen, wie man an ihrer vorzüglichen Fähigkeit, assimilirt zu werden, wahrnimmt.

Die Störung zwischen je zwei Wesen ist allemal gegenseitig, und es müssen sich ihr nothwendig ein Paar zusammengehörige Selbsterhaltungen entgegenstellen. Wir wissen nun, daß die Seele mit einem Ende des Nerven zusammen ist, ferner daß der Nerv eine Kette einfacher Wesen sein muß, die sich in einem unvollkommenen Zusammen befinden, endlich, daß in einer solchen Kette allemal zu erwarten ist, die geringste Veränderung in dem innern Zustande eines Wesens werde auf die Störungen und Selbsterhaltungen aller Wesen in der Kette einen Einfluß haben. Dieser Einfluß kann sich, fortlaufend am Nervenfaden, durch den Raum fortpflanzen, ohne im geringsten selbst von räumlicher Art zu sein. Er braucht sich daher auch gar nicht als

Bewegung, weder der Nerven selbst, noch irgend eines Etwas in den Nerven, zu verrathen; die Nerven können, ohne sich im mindesten zu rühren, aufs höchste afficirt sein.

Die Annäherung der Theile eines Muskels im Phänomen einer reizbaren Contraktion desselben ist mit der Attraktion der Elemente einer chemischen Auflösung zu vergleichen, welche ebenfalls mit einer ungeheuern Gewalt geschieht, in Folge der inneren Zustände (der Selbsterhaltungen) des Auflösungsmittels und des auflösbaren Körpers.

Wahrscheinlich hat die Seele keine bleibende Stelle; sonst würde den Physiologen ein ausgezeichneter Mittelpunkt im Gehirn aufgefallen sein, wohin alles zusammenlaufe. Die ganze mittlere Gegend, in welcher längst das sensorium commune ist gesucht worden, kann der Seele ihren Aufenthalt darbieten. Mag also dieselbe sich in der Brücke des Varols hin und her bewegen. Diese Bewegung kann als die Materie durchdringend gedacht werden, da es zwischen zwei einander anziehenden Monaden keine räumliche Entfernung gibt.

Mit jeder zufälligen Bewegung und Lenkung der Gliedmaaßen ist ein Gefühl verbunden, welches sich mit denjenigen Vorstellungen complicirt, die im Wollen das Thätige sind. Macht nun das Wollen die Selbsterhaltung rege, welche in jenem Gefühl ihren Ausdruck hat, so erregt es darin zugleich die entsprechenden Störungen und Selbsterhaltungen in den Gliedmaaßen aufs neue.

Die vitale Aktion oder Reizbarkeit eines Nervenatoms besteht darin, daß durch eine einzige neue Störung und derselben entsprechende Selbsterhaltung sogleich eine Menge früher erzeugter Selbsterhaltungen in erneuerte Wirksamkeit gesetzt werden, wovon die Wiedererweckung und der Widerstreit der Vorstellungen in der Seele nur specielle Fälle sind. Jedes Nervenatom ist daher eine zu einer kleinen Seele entwickelte oder emporgebildete Monas. Die Bildung erlangt sie durch ihre allmälige Assimilation in einem organischen Körper, nämlich durch ein ganzes System von Selbsterhaltungen, zu denen sie vermöge ihres Aufenthalts in den Organismus stufenweise gebracht wird. Nach Auflösung der Lebensbande durch die Verwesung mögen die organischen Elemente sich einigermaßen, wenn auch niemals ganz, in den rohen Chemismus zurückversetzt finden, ähnlich wie ein gebildeter menschlicher Geist durch gewaltsame Eindrücke und Raubung der Besinnung dahin gebracht werden mag, sich auf thierisch rohe Weise zu äußern.

Man kann mit Reil sagen: die Seele ist der natürliche Parasit des Körpers, und verzehrt in dem nämlichen Verhältniß das Oel des Lebens stärker, welches sie nicht erworben hat, als die Grenzen ihres Wirkungskreises erweitert werden. Sie ist der Einwohner des übrigens sich selbst genügenden Leibes, welchem Einwohner bloß, zum Danke für die mancherlei Dienste, die ihm geleistet werden, obliegt, einige Geschäfte zur äußeren Unterstützung des Lebens, insbesondere die Aufsuchung der Nahrung, zu übernehmen. Die Verknüpfung zwischen Seele und Leib ist nur um weniges enger, wenngleich beständiger, als die zwischen dem Leibe und der Luft, die er athmet, oder der freien Wärme, die seine Haut unmittelbar umgibt.

Nachdem einmal höhere Organismen existiren, in allem Wasser, in der ganzen Atmosphäre, vollends in den zur Infusion gebrauchten animalischen und vegetabilischen Theilen, ist ein Ueberfluß an zwar formloser, aber dennoch innerlich gebildeter Materie vorhanden, welche das Streben nach Erneuerung ihrer alten Lebensverhältnisse in sich trägt, und bei jeder Gelegenheit, wo einige dergleichen Elemente unter günstigen Umständen zusammentreffen, irgend eine organische Gestalt annimmt, als Nothbehelf, weil die vollkommnere Organisation dasmal nicht zu Stande kommen kann.

Den niedrigsten Geschöpfen kann man geradezu mehrere Seelen beilegen, wenn anders der Name Seele noch anwendbar ist auf solche einfache Wesen, deren Selbsterhaltungen vielleicht mit unseren Vorstellungen keine Aehnlichkeit mehr haben. Wenigstens hat man im geringsten nicht Ursache, sich über die Theilbarkeit der Regenwürmer und Polypen in mehrere fortlebende Ganze den Kopf zu zerbrechen; nur eine zu weit getriebene Analogie unter den verschiedenartigen lebenden Wesen könnte hier Schwierigkeiten machen. (Psychologie Th. 2 S. 454—86.)

Hauptpunkte der Metaphysik, 1808.

Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Zwei Bände. 1828—29.

Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 1813. Vierte Auflage 1837.

Das praktische Gebiet.

Dadurch, daß Herbart alle Wirksamkeit des Ich auf Selbsterhaltungen, und folglich auf Störungen durch andere Wesen zurückführt,

geht ihm die Reizbarkeit des Ich durch sich selbst oder die spontane Thätigkeit desselben, welche nach Fichte früher gegeben ist, als die Spannung der verschiedenen Ich gegen einander, gänzlich verloren. Was Kant unter Freiheit oder Autonomie verstand, ist hierbei nicht mehr denkbar, und folglich reißt auf dem praktischen Gebiete der Faden der Aehnlichkeit mit dem Kantischen und Fichtischen Denkwege gänzlich ab. Da das Verhältniß der Strebungen und Gegenstrebungen, welches in der Wissenschaftslehre als ein secundäres Verhältniß am absoluten Ich eintritt, hier zum primären und einzig zulässigen Verhältniß hinaufgeschraubt wird, so bleibt für den praktischen Standpunkt nichts übrig, als der nackte Sensualismus der Empirie.

Das Gefühl tritt seine Herrschaft an, die praktischen Regeln sind reine Geschmackssache, Gegenstand der Aesthetik. Indem der Mensch seine eigenen Zustände mit dem Gefühl eines mehr oder weniger ausgebildeten und reizbaren Wohlgefallens betrachtet und nach diesem Maaßstab beurtheilt, entsteht hieraus das Gewissen. Es gibt nicht bloß in moralischer Hinsicht ein Gewissen, sondern auch in der Treue, womit Kunstregeln, sogar Klugheitsregeln befolgt werden. Den Ideen des Schönen und Guten kommt ursprüngliche Evidenz zu, nach Urtheilen des Beifalls und Mißfallens. Sie können nicht logisch berichtigt, sondern nur gereinigt und aufgeklärt werden. Die Grundidee ist die der Schönheit. Die Befreiung der Eindrücke des Schönen von hindernden und verwirrenden Nebenvorstellungen ist das Geschäft der praktischen Philosophie. Sie besteht in Kunstlehren, welche Regeln geben, wie der Künstler sein Werk vollbringen müsse, um nicht zu mißfallen, sondern um zu gefallen.

Es gibt eine Kunstlehre, deren Vorschriften den Charakter nothwendiger Gesetze für alle Menschen deswegen an sich tragen, weil alle Menschen diesen bestimmten Gegenstand von Natur vermöge ihres ganzen Daseins bearbeiten müssen, nämlich sich selbst. Diese Kunstlehre ist die Pflichtenlehre. Sie stützt sich auf die erste der fünf praktischen Ideen, welche sind: 1) die Idee der inneren oder sittlichen Freiheit, 2) der Vollkommenheit, z. B. Stärke oder Macht, 3) des Wohlwollens oder der Güte, 4) des Rechts, 5) der Billigkeit.

Die Idee der inneren oder sittlichen Freiheit ist das Princip der Moral. Sie besteht in der Forderung der Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Vernunftwesen. Denn

die Person kann entweder wollend behaupten, was sie urtheilend verschmäht, oder wollend unterlassen, was sie urtheilend sich vorschreibt, oder endlich Willen und Urtheil in diejenige Uebereinstimmung setzen, welche das Sittlichschöne oder die Tugend als Ideal, auch die sittliche Freiheit genannt wird. Nur daß hierbei sittliche Freiheit nicht ein seiner eigenen Ausführung mächtiges Princip, sondern einen bloßen frommen Wunsch bezeichnet, welcher die Ausführung seines Inhalts nicht in seiner eigenen Hand hat, sondern häufig beim besten Willen zusehen muß, wie der psychische Mechanismus das Gegentheil von dem, was er gern möchte, vollbringt.

Das Recht, dessen Inhalt seiner Natur nach faktisch und positiv ist, entspringt aus willkürlicher Feststellung des übereinstimmenden Willens verschiedener Menschen, und wird als Regel gedacht, die dem Streite vorbeugen soll. Seine Gültigkeit und Heiligkeit beruhet nur auf dem Mißfallen am Streite und kann nicht eine andere Grundlage bekommen.

In Beziehung auf den religiösen Glauben wird der teleologische Beweis erneuert. Der Glaube an einen ordnenden Geist des Weltalls soll auf demselben Schlusse beruhen und dieselbe Gewißheit haben, wie der Glaube, mit welchem jeder Mensch von dem Dasein anderer vernünftiger Geister überzeugt ist. Denn auch von meinen Mitmenschen sehe ich nur Gestalten und zweckmäßige Handlungen. Daß diese aus einem vernünftigen Denken hervorgehen, ist nur ein Glaube, aber ein so zuversichtlicher, daß er an Gewißheit weit über allem Wissen steht.

Dies sind die Mißverhältnisse, mit denen Herbart seine Abweichung vom Princip der Autonomie oder des absoluten Ich bezahlt hat. Herbart bildet, indem er das Princip der Autonomie fahren läßt und die Methode der Wissenschaftslehre beibehält, einen reinen Gegensatz zu Fries, welcher das Princip der Autonomie festhält, sich dagegen der Methode der Wissenschaftslehre hartnäckig widersetzt. Die natürliche Folge davon ist gewesen, daß Herbart sich auf dem praktischen Gebiete ebenso schwach erwiesen hat, als auf dem theoretischen stark und fruchtbar, während bei Fries aus derselben Ursache das Gegentheil der Fall gewesen ist.

Es ist in einem System von der Strenge und Präcision des Herbartischen ein unerträglicher Uebelstand, die mit so großer Zuversicht behauptete Urmonas in einem so schlotterigen Zusammenhange mit

den ihr entstammten Einzel-Monaden gelassen zu sehen. Schämte sich Herbart, die Leibnitzischen Fulgurationen wieder ins Leben zu führen? In der Wissenschaftslehre bedarf es freilich keiner Fulgurationen, indem dort die Strebungen und Gegenstrebungen der Ich ihrer vereinzelten Setzung nicht nachfolgen, sondern vorangehen. Dadurch wird die Verschiedenheit der Monaden eine fließende, nicht eine ein für allemal starre. Wie herrliche und neue Aussichten für Psychologie und Physiologie würden sich Herbarten eröffnet haben, hätte er sich überwinden können, diesen unbeweglichen Faktor seiner Rechnung in einen variablen und fließenden zu verwandeln!

Es wird dem nachdenkenden Leser sicher nicht unwillkommen sein, wenn wir ihn hier zum Schlusse noch aufmerksam machen auf die großen Schritte, welche der jugendliche Kant bereits einer gänzlich neuen mathematischen Behandlungsart der Naturkräfte entgegen that, ähnlich der, welche Herbart, geweckt durch die Methode der Wissenschaftslehre, in Angriff nahm. Kant bemerkt in der ersten von ihm, dem 22jährigen Jüngling, ausgegangenen Schrift (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte u. s. w. Königsberg 1746. §. 1—11) unter anderem Folgendes:

„Leibnitz, dem die menschliche Vernunft so viel zu verdanken hat, lehrte zuerst, daß dem Körper eine wesentliche Kraft beiwohne, die ihm sogar noch vor der Ausdehnung zukomme. Est aliquid praeter extensionem, imo extensione prius; dieses sind seine Worte. Man hat diese Kraft etwas näher zu bestimmen gesucht. Der Körper, heißt es, hat eine bewegende Kraft, denn man sieht ihn sonsten nichts thun, als Bewegungen hervorbringen. Man redet aber nicht richtig, wenn man die Bewegung zu einer Art Wirkungen macht und ihr deswegen eine gleichnamige Kraft beilegt. Ein Körper, dem unendlich wenig Widerstand geschieht, der mithin fast gar nicht wirkt, der hat am meisten Bewegung. Die Bewegung ist nur das äußerliche Phänomen des Zustandes des Körpers, da er zwar nicht wirkt, aber doch bemühet ist zu wirken, allein wenn er seine Bewegung durch einen Gegenstand plötzlich verliert, das ist, in dem Augenblicke, darin er zur Ruhe gebracht wird, darin wirkt er. Nur weil wir nicht deutlich gewahr werden, was ein Körper thut, wenn er im Zustande der Ruhe wirkt, denken wir immer auf die Bewegung zurück, die erfolgen würde, wenn man den Widerstand wegräumte. Es wäre genug, sich derselben dazu

zu bedienen, daß man einen äußerlichen Charakter von demjenigen hätte, was in dem Körper vorgehet, und was wir nicht sehen können — allein gemeiniglich wird die Bewegung als dasjenige angesehen, was die Kraft thut, wenn sie recht losbricht, und was die einzige Folge derselben ist. Daher wird es in der Metaphysik so schwer, sich vorzustellen, wie die Materie im Stande sei, in der Seele des Menschen auf eine in der That wirksame Art (das ist, durch den physischen Einfluß) Vorstellungen herauszubringen, oder wie die Seele im Stande sei, die Materie in Bewegung zu setzen."

„Beide Schwierigkeiten verschwinden, und der physische Einfluß bekommt kein geringes Licht, wenn man die Kraft der Materie nicht auf die Rechnung der Bewegung, sondern der Wirkungen in andere Substanzen, die man nicht näher bestimmen darf, setzt. Denn die Frage, ob die Seele Bewegungen verursachen könne, verwandelt sich dann in diese: ob sie in andere Wesen zu wirken und Veränderungen hervorzubringen fähig sei. Diese Frage kann man auf eine ganz entscheidende Art dadurch beantworten: daß die Seele nach draußen aus diesem Grunde müsse wirken können, weil sie in einem Orte ist. Denn wenn wir den Begriff von demjenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, so findet man, daß er die Wirkungen der Substanzen ineinander andeutet. Ebenso leicht ist es dann auch zu begreifen, wie die Materie, von der man in der Einbildung steht, daß sie nichts als nur Bewegungen verursachen könne, der Seele gewisse Vorstellungen und Bilder eindrücke. Denn die Materie, welche in Bewegung gesetzt worden, wirkt in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden ist, mithin auch in die Seele; das ist, sie verändert den innern Zustand derselben."

„Entweder ist eine Substanz mit andern außer ihr in Verbindung und Relation, oder sie ist es nicht. Weil ein jedwedes selbstständiges Wesen die vollständige Quelle aller seiner Bestimmungen in sich enthält, so ist nicht nothwendig zu seinem Dasein, daß es mit anderen Dingen in Verbindung stehe. Eine Substanz, die mit keinem Dinge in der ganzen Welt verbunden ist, wird auch zu der Welt gar nicht gehören. Wenn dergleichen Wesen viel sind, und dabei gegen einander eine Relation haben, so machen sie eine besondere Welt aus. Es ist daher nicht richtig geredet, wenn man in den Hörsälen der Weltweisheit immer lehrt, es könne im metaphysischen Verstande nicht mehr wie eine einzige Welt existiren."

Kant sieht sich durch diese Betrachtungen sodann schon ganz zu der Herbartschen Annahme getrieben, daß der Raum nichts weiter, als der äußerliche Scheinanblick von der Art sei, wie Dinge an sich ineinander wirken, eine Annahme, welche seinem späteren System in der Lehre von der Scheinbarkeit des Raums nicht widerstreitet, derselben nur ergänzende Bestimmungen hinzufügt, welche er später nicht mehr zu vertheidigen wagte. Kant setzt nämlich nun an die Stelle des Begriffs der Entfernung den einer Abschwächung der Wechselwirkung unter den Substanzen, nach dem Gesetz, daß die Stärke der Wirkung umgekehrt wie das Quadrat der Entfernungen gefunden wird, und schließt: 1) daß die drei Dimensionen des Raums eine Folge dieses Grundverhältnisses sein müssen, 2) daß ein anderes Grundverhältniß der Wechselwirkung eine Ausdehnung von anderen Eigenschaften und Abmessungen erzeugt haben würde, welche gar wohl in anderen Daseinssphären angebracht sein könnten, und 3) daß erst eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten die höchste Geometrie wäre, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte.

Minder wichtig, obwol erwähnungswerth, ist die Begegnung zwischen Herbart und Jacobi, welche wir in dem Gespräche des letzteren über Idealismus und Realismus (von 1787) antreffen. Sie läuft auf folgenden etwas unpräcisen Gedankengang hinaus:

Wo zwei erschaffene Wesen, die außer einander sind, in einem solchen Verhältnisse gegen einander stehen, daß eins in das andere wirkt, da ist ein ausgedehntes Wesen. Mit dem Bewußtsein des Menschen und einer jeden endlichen Natur wird also ein ausgedehntes Wesen gesetzt, und zwar nicht bloß idealisch, sondern wirklich. Nun aber fühlen wir das Mannichfaltige unseres Wesens in einer reinen Einheit verknüpft, die wir unser Ich nennen. Dies Unzertrennliche in uns bestimmt unsere Individualität oder macht uns zum wirklichen Ganzen, und alle diejenigen Wesen, deren Mannichfaltiges wir in einer Einheit unzertrennlich verknüpft sehen, werden Individuen genannt. Wenn nun solche Individuen, außer der immanenten Handlung, wodurch ein jedes sich in seinem Wesen erhält, auch das Vermögen haben, außer sich zu wirken: so müssen sie, wenn die Wirkung erfolgen soll, andere Wesen mittelbar oder unmittelbar berühren. Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bei der Berührung nennen wir den Widerstand. Wo Berührung ist, da ist Undurchdringlichkeit von

beiden Seiten, folglich auch Widerstand, Wirkung und Gegenwirkung. Wirkung und Gegenwirkung ist die Quelle des Successiven, und seiner Vorstellung, der Zeit. Wo also einzelne sich selbst offenbare Wesen, die in Gemeinschaft mit einander stehen, vorhanden sind, da müssen auch die Begriffe von Ausdehnung, von Ursache und Wirkung, und von Succession schlechterdings vorhanden sein, als in allen endlichen denkenden Wesen nothwendige Begriffe u. s. w.

Allgemeine praktische Philosophie, 1808.

Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten entworfen, 1831.

Kleinere philosophische Schriften und Abhandlungen nebst dem wissenschaftlichen Nachlaß, herausgegeben von Hartenstein. Drei Bände. Leipzig 1842—43.

Sämmtliche Werke, herausgegeben von Hartenstein. Sechs Bände. Leipzig 1843—50.

Umriß pädagogischer Vorlesungen. Göttingen 1835.

Unter den Schülern Herbart's verdienen besondere Auszeichnung Drobisch, Hartenstein, Bobrik, Taute, Waitz, Griepenkerl, Strümpell.

Drobisch: Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. Leipzig 1842. Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie. Leipzig 1850. Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. 1836. Zweite Auflage. 1851. Grundlehren der Religionsphilosophie, 1840.

Hartenstein: Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, 1836. Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Leipzig 1844.

Bobrik: Vorträge über Aesthetik, 1834. Neues System der Logik, 1838.

Taute: Religionsphilosophie. Königsberg 1840.

Waitz: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Braunschweig 1849. Grundlegung der Psychologie nebst einer Anwendung auf das Seelenleben der Thiere, 1846.

Griepenkerl: Lehrbuch der Aesthetik. Zwei Theile. Braunschweig 1827.

Strümpell: Die Hauptpunkte der Herbartschen Metaphysik. Braunschweig 1840. Die Vorschule der Ethik, 1844. Entwurf der Logik. Mitau 1846.

Der Herbartschen Richtung verwandt sind außerdem:

Stiedenroth: Psychologie. Zwei Theile. Berlin 1824.

Kayserlingk: Metaphysik. Heidelberg 1818. Hauptpunkte zu einer wissenschaftlichen Begründung der Anthropologie. Berlin 1827.

Ohlert: Idealrealismus als Metaphysik, 1830. Religionsphilosophie, 1835.

Herbart und Fries,

an den Grundsätzen der Wissenschaftslehre gemessen.

Es ist der Grundsatz der Wissenschaftslehre, daß die endliche Existenz aus zwei Faktoren oder Potenzen besteht, welche im transscendenten Zustande eine Ruhe oder hergestelltes Gleichgewicht, im immanenten Zustande eine Unruhe als gestörtes Gleichgewicht bilden. Sie sind der rationale Faktor oder das Ich und der irrationale Faktor oder das Nicht-Ich.

Der rationale Faktor ist das schlechthin Setzbare. Das Gleichgewicht oder die Ruhe des transscendenten Zustandes besteht darin, daß das schlechthin Setzbare auch schlechthin und ohne alle Schranke gesetzt ist.

Der irrationale Faktor ist das schlechthin Unsetzbare. Das Gleichgewicht oder die Ruhe des transscendenten Zustandes besteht darin, daß das schlechthin Unsetzbare auch schlechthin und ohne alle Bedingung aufgehoben oder negirt ist.

Das gestörte Gleichgewicht oder die Unruhe des immanenten Zustandes besteht darin, daß das schlechthin Unsetzbare zum Theil gesetzt ist, nämlich zum Schein, und daß das schlechthin Setzbare zum Theil aufgehoben ist, nämlich ebenfalls zum Schein.

Dadurch wird hervorgebracht, daß die Immanenz oder Erscheinung aus zwei Halb-Existenzen besteht, welche zwar zusammengenommen nicht der reinen Existenz gleichkommen, wol aber ein Analogon oder falsches Untergeschobene statt ihrer hervorzubringen vermögen.

Die eine Halb-Existenz ist der irrationale Faktor, welcher zwar in sich selbst ohne alle Existenz ist, aber dadurch, daß er zur Erscheinung gelangt, einen Theil der Existenz oder des Gegebenseins an sich reißt.

Die andere Halb-Existenz ist der rationale Faktor, welcher zwar an sich selbst reine Existenz ist, aber in der Erscheinung dadurch in derselben geschmälert wird, daß er sich vom entgegengesetzten Faktor durchdrungen zeigt.

So vertheilt sich bei gestörtem Gleichgewicht dieselbe Existenz auf zwei Faktoren, welche bei hergestelltem Gleichgewicht auf den einen der Faktoren, dem sie gebührt, einzig und allein zurückkehrt. Dabei bleibt aber die Existenz an sich ganz und gar dieselbe, ob sie sich nun auf zwei Halb-Existenzen vertheilt, oder in die Wahrheit ihrer absoluten Gelassenheit und Vollendung zurückkehrt.

Man darf daher die absolute Existenz weder so nahe in die Erscheinung rücken, daß man dieselbe in irgend einem Punkte derselben ergreifbar finde, noch auch so weit hinter die Erscheinung verstecken, daß die Faktoren der erscheinenden Existenz außer Zusammenhang mit ihr gerathen.

Das Fries'sche und das Herbart'sche System sind die lehrreichsten Beispiele dieser entgegengesetzten Fehler in der Metaphysik. Denn das erstere verstellt das Absolute in eine unerkennbare Ferne, während das letztere dasselbe in eine zu grelle Nähe rückt. Bei Fries haben wir nirgends einen vollendeten Ruhepunkt, bei Herbart zu viele vollendete Ruhepunkte der Spekulation. Bei Fries nirgends die Ergreifung eines absoluten Subjekts, bei Herbart lauter absolute Subjekte, und daher ihrer zu viel.

Fries verzichtet ganz auf eine Erkenntniß des nur geahneten Absoluten, Herbart erblickt in jedem endlichen Subjekt, in jeder Monade ein Absolutes, ein für sich und apart ausgeglichenes Gleichgewicht.

Fries und Herbart behandeln beide, nur jeder auf verschiedene Weise, das relative Dasein als absolut. Daß der Begriff der Existenz, welchem an sich selbst alle Gradunterschiede fremd sind, im Reiche der Erscheinung dennoch solche gewinne, daß es im Reiche der Erscheinung Halb-Existenzen, Mehr-Existenzen und Weniger-Existenzen gibt, bleibt ihnen beiden fremd.

Da Herbart das erscheinende Subjekt als den rationalen Faktor unter den erscheinenden Halb-Existenzen für eine absolute Existenz, ein wirkliches Reale fälschlich ansieht, so bringt ihm dies zu viele Absolute zu Wege, und weil Fries ebenfalls den Halb-Existenzen eine Absolutheit beilegt, welche sie nicht besitzen, und doch andererseits auch

wieder die absolute Existenz nur für eine einzige hält, so löset sich dieses Mißverhältniß nicht anders auf, als durch die Berufung auf die Unerforschlichkeit der Dinge an sich, wodurch dann das wirkliche und Eine Absolute in eine unerkennbare Ferne rückt.

Man bezeichnet diese die Halb-Existenzen für vollgültige Existenz nehmende Denkungsart am richtigsten mit dem Ausdruck des Realismus. Fries und Herbart sind beide gleicherweise Realisten, nur auf verschiedene Art.

Mit dem Realismus beider hängt es genau zusammen, daß sich ein Hauptpunkt der Kantischen Kritik, nämlich die synthetische Apperception, bei beiden theils in Schatten gestellt, theils ganz umgangen findet. Die synthetische Apperception als die reine spontane Denkthätigkeit des synthesirenden Verstandes ist der einzige Ort, an welchem in der Halb-Existenz des subjektiven Faktors die Energie des Absoluten selbst als reine setzende Thätigkeit durchbricht. Dieser Punkt muß in allen realistischen Systemen ebenso sehr zurücktreten und in Vergessenheit gerathen, als er im System des wahren Idealismus die Magnetnadel ist, an welcher sich die in Labyrinthe verirrte Forschung immer sogleich wieder zurecht zu finden pflegt. Fries setzt die synthetische Apperception zu einer „formalen Apperception“ herab, welche er im Erkenntnißproceß dem Gefühl und der Empfindung unterordnet, Herbart leugnet sie ganz und gar, und setzt an ihre Stelle geradezu den Calcul der Selbsterhaltungen oder Empfindungen.

Dagegen hat sich durch ihren Realismus bei beiden ein größerer Eifer für die Fortbildung der empirischen Psychologie angefacht, als er bei den meisten der aus der Wissenschaftslehre entsprungenen Systeme bemerkbar gewesen ist. Fries faßte seinerseits die Kantische Kritik nicht von ihrer Tendenzseite als einen über den Sensualismus erfochtenen Sieg auf, sondern vielmehr nur als die Einleitung und den Anfang zu einer analytisch psychologischen Untersuchung, welche er in seiner neuen Kritik fortzuführen suchte. Herbart hingegen eröffnete durch seine neue Art, den Mechanismus des Vorstellens zu behandeln, der Psychologie ganz neue Aussichten.

Beide Eigenschaften, das Verdecken der synthetischen Apperception und das Eröffnen neuer Aussichten in der Psychologie, haben Schopenhauer und Beneke ebenfalls mit ihnen gemein, weil auch sie Realisten sind. Sie unterscheiden sich aber dadurch, daß ihr Realismus

eine mehr einseitige Färbung trägt, indem er sich bei Schopenhauer mehr dem objektiven, bei Beneke mehr dem subjektiven Faktor zuwendet.

Man findet innerhalb der naturphilosophischen Terminologie hierfür genauere Ausdrücke. Es ist die erste Schellingsche Potenz (der organische Trieb), welche bei Schopenhauer, dagegen die dritte Potenz (das Wesen der Vorstellung), welche bei Beneke für das Absolute selbst angesehen wird. Hierdurch gewinnen diese letzteren Theorien, gegen Herbart und Fries gehalten, etwas Einfaches und Natürliches, welches noch leichter eine Vermittlung ihrer Resultate mit denen der Wissenschaftslehre zuläßt, als dies bei jenen beiden der Fall ist, deren Grundprincipien nicht aus einfachen Halb-Existenzen oder Faktoren, sondern aus einer künstlichen Combination und Trennung solcher bestehen. Denn in der Herbartschen Monade finden wir die zweite Schellingsche Potenz (das unorganische Atom) mit der dritten (dem vorstellenden Wesen) zu einem willkürlichen Produkte verschmolzen, bei Fries hingegen die dritte Potenz (das vorstellende Wesen) mit der ersten (dem organischen Triebe) zu einer Gruppe von Seelenvermögen zusammengefaßt, zu welcher dann die zweite (die unorganische Natur) ohne Vermittlung und Uebergang fremdartig hinzutritt.

Schopenhauer.

Schopenhauer hat mit Fichte und der Naturphilosophie dies gemein, daß er nicht beim trüben und nebulosen Begriffe des Dinges an sich stehen blieb, sondern denselben sich in den deutlicheren und correkteren des Strebens oder Willens umsetzte. Der Wille ist das Ding an sich. Unter Wille wird aber der die Vorstellung setzende Naturtrieb verstanden. Die von diesem Triebe gesetzte Welt in Raum und Zeit, als die Welt unserer Vorstellung, ist bloße Erscheinung, und das ihr zum Grunde liegende Reale einzig der Trieb. So weit bewegt sich diese Weltansicht innerhalb des Anschauungskreises der Wissenschaftslehre, aber mit strenger Ausscheidung der Methode der Ableitung des Naturtriebes aus dem absoluten Ich. Schopenhauer findet das Princip des Triebes nicht erst abzuleiten, es gilt ihm für das Ursprüngliche, das absolute Ich hingegen für einen Irrthum. Er leugnet daher auch die von der Naturphilosophie behauptete Fähigkeit

des Triebes, in autonomische Intelligenz sich zurück zu verwandeln, schreibt ihm vielmehr eine steife substantielle Unwandelbarkeit in seinen Wirkungen zu. Bliebe das System hierbei stehen, so würde es für eine moralische Weltordnung keinen Platz haben und sich auf die Natursphäre im engsten Sinne beschränkt sehen. Weil aber der religiöse Sinn seines Urhebers dies nicht ertrug, so sah er sich genöthigt, an die Stelle der geleugneten Reinigung und Umwandlung des Triebes zur Autonomie ein Surrogat zu setzen, welches an einer gewissen Gewaltsamkeit und Unglaublichkeit leidet, aber allerdings, sobald seine nicht zu beweisende Möglichkeit zugegeben wird, das Princip einer Umwandlungsfähigkeit des Triebes ersetzen würde. Es besteht diese Forderung in der Annahme, daß der Trieb sich selbst annihiliren könne, und zwar vermöge eines vor sich selbst empfundenen Abscheues. Religion und Moral gründen sich daher bei Schopenhauer nicht auf eine Beherrschung und Verwendung des Triebes auf die Zwecke der Intelligenz, sondern theils auf die Annihilation des Triebes selbst, theils auf die derselben vorausgehende und dieselbe vorbereitende Gefühlsstimmung des Mitleids gegen alle Wesen, welche sich als Wohlwollen und völlige Ablegung aller egoistischen Handlungsweise äußert. Sobald aber das, wozu das moralische Wohlwollen die bloße Vorbereitung ist, nämlich die Annihilation des Willens selbst eintritt, tritt an die Stelle des vernichteten Triebes nicht die autonomische oder intelligente Thätigkeit, sondern das Nichts.

Bedenkt man, daß dieses Nichts als ein bloß negativer Begriff des Nichtwissens von Schopenhauer hingestellt wird, daß er ausdrücklich jenen unbekannten Zustand unter ihm will verstanden haben, welchen Tauler und ihm ähnliche Asceten als die nach Aufgebung des Wollens und Begehrens eintretende Vollendung bezeichnet haben (das Nirwana der Buddhisten), daß selbst der ganze philosophisch kaum introducirbare Begriff einer Vernichtung der Willenssubstanz in einer gewissen Schüchternheit und Bescheidenheit bloß jenen ehrwürdigen Asceten scheint abgeborgt worden zu sein ohne die falsche Prätention, damit eine eigentlich wissenschaftliche Erklärung des Phänomens zu bezwecken, so wird man inne, daß diese Doktrin sich ihrem eigentlichen Sinne nach gar nicht verändern würde, wenn man an die Stelle der Verwandlung des Triebes ins Nichts die viel glaublichere Verwandlung des Triebes in intelligente autonome Thätigkeit oder seine Ver-

wandlung in die Substanz des höchsten Guts treten ließe. Dies wäre eine Wendung, welche zwar nicht bei Fichte vorkommt, wol aber innerhalb des Ideenkreises der Wissenschaftslehre ohne allen Anstoß vollziehbar ist. Man würde dann mit dem Scholastiker Johannes Erigena sagen (de divisione naturae l. III.): per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem, omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis inaccessibiliter incognitam: quae cum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. Was Schopenhauern diese weit natürlichere Wendung unmöglich macht, ist das Vorurtheil, daß die Intelligenz als Autonomie und synthetische Apperception mit zu den bloßen Phänomenen des Naturtriebes als eines solchen gehöre, ein Gedanke, welcher allerdings sowol dem Kantischen, als dem Fichtischen Ideenlauf schnurstracks widerspricht. In Beziehung auf ihn bleibt daher Schopenhauer immerfort gänzlich und unversöhnlich außerhalb des Kantischen Ideenkreises stehen, so enge und unzerreißlich auch sonst das Band sein mag, welches ihn an die Kantische Kritik gefesselt hält.

Daß das Ding an sich der Wille sei, ist ein Gedanke, welcher sich freilich sehr enge an das Resultat der Kantischen Kritiken anschließt. Denn da nach Kant die Dinge an sich theoretisch gänzlich sollten unerkennbar sein, wir es aber doch im praktischen Gebiete der Pflichten sollten mit Dingen an sich zu thun haben, ohne sie freilich zugleich als solche zu erkennen, so war es für den, welcher an ihrer möglichen Erkennbarkeit noch nicht ganz verzweifelte, am wahrscheinlichsten, daß er auf der praktischen Seite unseres Wesens, also nicht in unseren Vorstellungen, sondern in unseren Willensakten nach ihnen graben müsse. Noch stärker wurde die Aufmunterung zu diesem Versuch dadurch, daß, während in der Außenwelt in der Gestalt des Raums, der Zeit und der Causalität sich ein dreifaches trübendes Medium zwischen unsere Erkenntniß und ihre Gegenstände zu stellen schien, bei unsern Willensakten von diesen drei Medien nur noch ganz allein die Zeit in Betrachtung kam, also die Verhüllung des Dinges an sich im Innern zu der des Dinges an sich der Außenwelt sich verhielt wie eine einfache zu einer dreifachen. Diesen Einen Schleier nur noch gehoben, und wir stünden in Beziehung auf unser eigenes Wesen und alle uns ähnliche in der Wahrheit! nichts war natürlicher, als dieser

Gedanke. Auch nach der Wissenschaftslehre ist ja der Wille das Ursprüngliche, aber freilich nur der reine Wille als Thätigkeit des Bewußtseins, aus welcher reines Denken und reines Wollen in unzertrennlicher Einheit hervorspringen. Die Wissenschaftslehre eröffnet im reinen Willen selbst das Werkzeug zur Construktion der reinen Formen des Intellekts, und sieht damit die Möglichkeit eröffnet, die beiden in Kant's System in gar keinem Verhältnisse stehenden Welten, die des Willens und die der Vorstellung, in einem wirklichen Vereinigungspunkte zu verknüpfen, welcher Schopenhauern darum immerfort verborgen bleibt, weil er sich nicht zur Erkenntniß des reinen autonomischen Willens erhebt, sondern immer im Felde des getrübten Wollens, d. h. des bloßen Triebes stehen bleibt. Denn er versteht unter Wille das Ganze unserer psychischen Thätigkeiten mit Ausschluß des Erkennens oder des Intellekts, demnach alles Streben, Wünschen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen u. s. f. Hierin eben besteht das Wesen aller Dinge oder ihr eigenes Innere. Der Intellekt hingegen als der Inbegriff der Vorstellungen im vorstellenden Subjekt ist bloße Erscheinung, lehrt uns die Dinge niemals in ihrem Innern ergreifen. Alle Causalität, also alle Materie, mithin die ganze sogenannte Wirklichkeit ist aber nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande.

Unser Wille ist unser L e i b. Unter Leib darf in dieser Beziehung freilich nicht der anatomische Cadaver, d. h. der Leib insofern er gesehen oder getastet wird, verstanden werden. Denn in seinem Gesehen- und Getastetwerden, sei es durch sich selbst oder Andere, bekommt er nur das im Intellekt abgespiegelte falsche Bild von sich selbst. Um sich selbst wahrhaft zu ergreifen, muß er sich an viel unmittelbarere Empfindungen halten; z. B. ihn hungert oder durstet, er fühlt sich munter oder ermattet, krank oder gesund, er bewegt seinen Arm, spricht, flieht vor einer Gefahr u. dgl. Zwar sind alle dergleichen Erfahrungen noch immer bewußte und folglich dem Ding an sich noch nicht völlig adäquate, stehen ihm aber doch um einen ganzen Grad näher, als das Schema der Materie, welches sich mit Bestimmtheit als eine Täuschung erkennen läßt.

Die physikalische Existenz ist eine Täuschung, und nur allein die psychologische Existenz hat eine, wenngleich immer nur annäherungsweise zu verstehende, Wahrheit. Es entsteht daraus die Anforderung, die ganze Natur einzig vom psychologischen Standpunkt aus zu be-

trachten und zu beurtheilen, und zwar so, daß nicht allein die willkürlichen Aktionen thierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich selbst im unorganischen Reich die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physikalischen und chemischen Erscheinungen manifestirt, ja die Schwere selbst, erkannt werde als geradezu identisch mit dem, was wir in uns selbst als Willen finden. Zunächst bestimmt uns das Gesetz der Analogie, das in uns selbst waltende blinde Wollen, Fühlen und Begehren, Hunger, Geschlechtstrieb u. s. w. auch auf das Wesen der Thiere auszudehnen, bis zu den untersten Geschlechtern. Da nun das Thierleben mit dem Pflanzenleben einen Theil der Processe der letzteren gemein hat, so zieht die Analogie auch die Pflanzen mit ins Reich ihrer Wirksamkeit, wobei besonders Thatsachen von gewissen Angewöhnungen und Entwöhnungen im Lebenstriebe der Pflanzen zu Hülfe kommen, welche beweisen, daß dieser Trieb nicht allein und durchaus von dem Maaß des gegenwärtigen Reizes, der auf ihn geschieht, in seinen Aeußerungen abhängt, sondern daß derselbe die Wirksamkeit gewisser Reize in sich als in eine Art von Gedächtniß aufnimmt, analog den sich gedächtnißweise ansammelnden Eindrücken aufs Empfindungsvermögen der Thiere. Die Pflanzen sind nicht bloß sich nährende und fortpflanzende, sondern sie sind auch sich etwas angewöhnende und wieder abgewöhnende Wesen, Wesen mit einem Gedächtniß für gehabte Reize. Die Pflanzen haben aber auch einen gewissen Wahrnehmungsinstinkt, sowol für den durch die Schwere bezeichneten Gegensatz des Unten und Oben, als auch für den durch das Licht bezeichneten des Hellen und Dunkeln, und sodann (wahrscheinlich immer durch den letzteren Gegensatz vermittelt) für das Vorhandensein naher Gegenstände. Weitere Analogieen knüpfen sich zwischen dem Leben der organischen Natur überhaupt als einem Leben, welches durch Reize beherrscht und gestaltet wird, und dem Leben der unorganischen Natur an. Denn sobald die Ursachen auch im Unorganischen schon mehr als bloße Lockungsmittel erscheinen, um in ihnen selbst nicht enthaltene Eigenschaften in den angewirkten Wesen hervorzuentwickeln, wenn z. B. auf den Reiz der Wärme das Wachs weich, aber der Thon hart wird, auf den Reiz des Lichts das Wachs die weiße, das Chlorsilber die schwarze Farbe annimmt, so

wird eine Erklärung, welche in der Wirkung nichts zulassen möchte, als was aus der Hinzusetzung der Eigenschaften des anwirkenden Dinges zu denen des angewirkten folgt, so selten fertig, daß in dieser Erklärungslücke die Analogie eines reizbaren Wesens von bestimmtem Charakter, verbunden mit Reizen, welche als Angriffe auf seinen Bestand aus demselben gewisse Selbsterhaltungsakte hervorlocken, einen breiten Raum findet, wo sie sich ansiedeln kann.

Hierbei werden die verschiedenen Arten, wie das Causalgesetz in der Natur auftritt, die Gradmesser für die Stufen der Entfaltung jener substantiellen in der Natur waltenden Triebe. Auf der niedrigsten Stufe der Natur sind Ursache und Wirkung ganz gleichmäßig, weshalb wir hier die Causalverknüpfung am vollkommensten verstehen, z. B. die Ursache der Bewegung einer gestoßenen Kugel ist die einer anderen, welche ebenso viel Bewegung verliert, als jene erhält. Dasselbe gilt von allen mechanischen Wirkungen. Die mechanische Causalität ist daher überall im höchsten Grade faßlich, weil hier Ursache und Wirkung nicht qualitativ verschieden sind, und wo sie dies quantitativ sind, wie beim Hebel, die Sache sich aus bloß räumlichen und zeitlichen Verhältnissen deutlich machen läßt. Schon anders ist es, sobald wir auf der Stufenleiter der Erscheinungen uns irgend erheben. Erwärmung als Ursache, und Flüssigwerden, Verflüchtigung oder Krystallisation als Wirkung sind nicht gleichartig, daher auch nicht durch einander direkt meßbar. Die Faßlichkeit der Causalität hat abgenommen: was durch eine mindere Wärme flüssig wurde, wird durch eine vermehrte verflüchtigt; was bei einer geringeren Wärme krystallisirt, wird bei einer größeren geschmolzen. Wenn nun gar zwei Salze sich zersetzen, zwei neue sich bilden, so ist uns die Wahlverwandtschaft ein tiefes Geheimniß. Das Geheimniß wächst, wenn wir die Wirkungen der Elektricität oder der Voltaischen Säule vergleichen mit ihren Ursachen, mit Reibung des Glases oder Aufschichtung und Oxydation der Platten. Hier verschwindet schon alle Aehnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung. Dies ist noch mehr der Fall, wenn wir uns bis zu den organischen Reichen erheben, wo das Phänomen des Lebens sich kund gibt. Wenn man, wie in China üblich, eine Grube mit faulendem Holz füllt, dieses mit Blättern desselben Baumes bedeckt, Salpeterauflösung wiederholt darauf gießt, so entsteht eine reichliche Vegetation eßbarer Pilze. Etwas Heu mit Wasser

begossen liefert eine Welt raschbeweglicher Infusionsthierchen. Zwischen dem, bisweilen Jahrhunderte, ja Jahrtausende alten Samenkorn und dem Baum, zwischen dem Erdreich und dem specifischen, so höchst verschiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilsamer, giftiger, nährender, die Ein Boden trägt, Ein Sonnenlicht bescheint, Ein Regenschauer tränkt, ist keine Aehnlichkeit mehr, und deshalb keine Verständlichkeit für uns. Treten wir aber nun gar in das Reich der erkennenden Wesen, so ist zwischen der Handlung und dem Gegenstand, der als Vorstellung solche hervorruft, weder irgend eine Aehnlichkeit, noch ein Verhältniß. Vollends bei vernünftigen Wesen ist das Motiv sogar nicht mehr ein gegenwärtiges, ein anschauliches, ein vorhandenes, ein reales, sondern ein bloßer Begriff. Gerade jetzt aber kommt von einer ganz anderen Seite, aus dem eigenen Selbst des Beobachters, die unmittelbare Belehrung, daß in jenen Aktionen der Wille das Agens ist, der Wille, der ihm bekannter und vertrauter ist, als Alles, was die äußere Anschauung jemals liefern kann. Diese Erkenntniß muß dem Philosophen der Schlüssel werden zur Einsicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnißlosen Natur, bei denen zwar die Causalerklärung genügender war, als bei der zuletzt betrachteten, und um so klarer, je weiter sie von dieser wegliegen, jedoch auch dort noch immer ein unbekanntes x zurückließ, und nie das Innere des Vorgangs ganz aufhellen konnte, selbst nicht bei dem durch Stoß bewegten oder durch Schwere herabgezogenen Körper. Dieses x dehnt sich immer weiter aus, drängt auf den höchsten Stufen die Causalerklärung ganz zurück, entschleiert sich aber dann, wenn diese am wenigsten leisten kann, als Wille.

Eine besonders große Beglaubigung findet diese Theorie in der vergleichenden Anatomie, welche zeigt, wie das Fundament der ganzen Gestalt des thierischen Wesens, das Knochengerüst, immer genau angemessen ist seinem Charakter, d. h. den Neigungen und Begierden, die es zu einer gewissen Lebensart treiben. So sieht man es z. B. bei der abnormen Schnabelgestalt des Kreuzschnabels, bei den überlangen Beinen, Hälsen und Schnäbeln der Sumpfvögel, bei der langen und zahnlosen Schnauze des Ameisenbären, bei dem monströsen Beutel am Schnabel des Pelikan, bei den großen Pupillen und weichen Federn der Eulen u. s. f. Eine andere ebenso vorzügliche Beglaubigung findet in den Kunsttrieben der Thiere statt, deren Werke

beschaffen sind, als wären sie in Folge eines bewußten Zweckbegriffs, aufmerksamer Vorsicht und vernünftiger Ueberlegung entstanden, während sie offenbar das Werk eines nur von dunkeln, höchstens traumartigen Vorstellungen geleiteten Triebes sind, welcher nach seinen Sympathien, Antipathien und Vorahnungen des Zukünftigen mit der größten Sicherheit verfährt, wenn z. E. (nach Latreille) das Insekt Bomber mit seinem Stachel die Parnope tödtet, weil diese späterhin ihre Eier in sein Nest legen und dadurch die Entwickelung seiner Eier hemmen wird, oder wenn die Larve des männlichen Hirschschröters das Loch im Holze zu ihrer Metamorphose noch einmal so groß beißt, als die weibliche, um Raum für die künftigen Hörner zu gewinnen; wenn der Vogel das Nest für die ihm noch unbekannten Jungen baut, Ameise und Hamster Vorräthe für den noch nicht vorhandenen Winter sammeln, Spinne und Ameisenlöwe Fallen für den künftigen Raub errichten, die Insekten ihre Eier dorthin legen, wo die künftige Brut künftig Nahrung finden wird. In den Kunsttrieben der Thiere wirken die teleologischen Agentien, welche als physiologische Bildungstriebe ins Innere der Organismen zurückgezogen im geheimnißvollen Dunkel walten, am Lichte des Tages und vor unseren Augen, in ihnen deckt die Natur ihr Uhrwerk auf. Wir schauen hinein und sehen Alles sich bewegen nach Zuneigung und Abneigung, Furcht und Hoffnung.

Zwischen dem Triebe und der Erscheinungswelt findet nicht das Verhältniß des Grundes, sondern das einfachere einer völligen Identität statt, nämlich so, daß Alles, was von außen angesehen Erscheinung, von innen angesehen Wille ist, oder sich, sobald man es von innen ansehen könnte, in allen Fällen als Wille zeigen würde. So z. B. sind Zähne, Schlund und Darmkanal der objektivirte Hunger, die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb u. s. w. Das Verhältniß des Grundes bezieht sich lediglich auf die Sphäre der Zeit und des Raums, und gehört ganz nur der Erscheinung an. Es zerfällt aber in vier verschiedene Arten oder hat eine vierfache verschiedene Wurzel. Im Felde der erscheinenden Natur herrscht der Realgrund oder die empirische Causalität, von welcher zu unterscheiden ist der Erkenntnißgrund, welcher im Felde der Begriffs- und Vorstellungswelt herrscht. Hierzu kommt drittens der in der Sphäre der menschlichen Handlungen herrschende Grund der Antriebe oder Motive, nach welchen wir unsere Handlungen bemessen, und viertens der bei allen

correlativen Verhältnissen eintretende Seinsgrund oder Verhältnißgrund.

Im Gebiete der realen Causalität wird aus der vorhergegangenen Ursache auf die nachfolgende Wirkung geschlossen, wie z. B. aus dem Regen auf die Nässe, aus der Trägheit auf die Versäumniß.

Beim Erkenntnißgrunde schließen wir aus der Wirkung auf die mögliche Ursache oder auch aus dem Allgemeinen auf das Besondere, aus der Versäumniß auf die Trägheit, aus dem Charakter des Menschen im Allgemeinen auf die Eigenschaften des Einzelnen.

Beim Seins- oder Verhältnißgrunde ist Wirkung und Ursache reciprok, wie z. B. die drei gleichen Seiten in einem Triangel Grund sind seiner drei gleichen Winkel und umgekehrt, oder wie die gleichmäßige Krümmung der Cirkellinie Grund ist des gleichmäßigen Abstandes aller Theile desselben vom Centrum und umgekehrt, oder wie des Knechtes Dienen Ursache ist von des Herrn Herrschen und umgekehrt.

Beim menschlichen Willen wirken äußere Reize als Motive, d. h. sie werden als Mittel zur Erreichung seiner Begehrungen in den Denkproceß aufgenommen, welcher so beschaffen ist, daß wir uns eine beabsichtigte Wirkung, z. B. die Erbauung eines Hauses, zur Ursache unserer Handlungen setzen, und letztere danach so einrichten, daß sie als Ursachen zu der beabsichtigten Wirkung erscheinen. Diese reciproken Causalzusammenhänge im Felde der Erscheinung und des Intellekts entsprechen dann genau dem, was im Felde der Wahrheit unveränderlich sich selbst vollziehender Wille heißt.

Uebrigens wirkt der Wille auf ganz ähnliche Art auch dort, wo keine Erkenntniß ihn leitet, wie man an dem Instinkt und den Kunsttrieben der Thiere sieht. Der einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern, für die er ein Nest baut; die Spinne nicht von dem Raube, zu dem sie ein Netz wirkt; noch der Ameisenlöwe von der Ameise, der er eine Grube gräbt. Wir dürfen so wenig das Haus der Schnecke einem ihr selbst fremden, aber von Erkenntniß geleiteten Willen zuschreiben, als das Haus, welches wir selbst bauen, durch einen anderen Willen, als unsern eigenen, ins Dasein tritt, sondern wir müssen beide Häuser für Werke des in beiden Erscheinungen sich objektivirenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber blind, als nach außen gerichteter Bildungstrieb wirkt.

Der Wille als Ding an sich liegt außerhalb des Satzes vom Grunde in allen seinen Gestaltungen, und ist insofern schlechthin grundlos, obwol jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist. Ebenso liegt er gänzlich außerhalb des Gebietes von Raum und Zeit als Erscheinungsformen, und ist daher frei von aller Vielheit, obwol seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind: er selbst ist Einer — als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Er offenbart sich daher ebenso sehr und ebenso ganz in Einer Eiche, als in Millionen; ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn, sondern nur in Hinsicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und selbst darin vervielfachten und zerstreuten Individuen, deren Vielheit aber selbst wieder auch nur seine Erscheinung, nicht ihn angeht.

Zu diesem selbsteigenen und inneren Wesen der Dinge können wir daher von außen schlechterdings nicht dringen, sondern es steht uns zu ihm nur allein der Weg von innen offen, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. Denn das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtsein kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewußt wird. Dabei bleibt aber der Wille in allen thierischen Wesen das Primäre und Substantiale, der Intellekt (das Erscheinen oder Vorstellen) hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja ein bloßes Werkzeug zum Dienste des ersteren. Durch eine bedeutende Steigerung des sekundären Theiles (des Bewußtseins) im Menschen erhält derselbe nur insofern über den primären ein Uebergewicht, als er der vorwaltend thätige wird.

Der Wille allein ist überall ganz er selbst. Denn seine Funktion ist von der größten Einfachheit. Sie besteht im Wollen und Nichtwollen, welches ohne Anstrengung von Statten geht und keiner Uebung bedarf, während hingegen das Erkennen mannichfaltige Funktionen hat und nie ganz ohne die Anstrengung vor sich geht, welcher es zum Fixiren der Aufmerksamkeit, zum Deutlichmachen der Objekte, zum Denken und Ueberlegen bedarf; daher es auch großer Vervollkommnung durch Uebung und Bildung fähig ist. Das Phänomen des Schlafs bestätigt ganz vorzüglich, daß Bewußtsein, Wahrnehmen,

Erkennen, Denken, nichts Ursprüngliches in uns ist, sondern ein bedingter, secundärer Zustand. Es ist ein Aufwand der Natur, und zwar ihr höchster, den sie daher, je höher er getrieben worden, desto weniger ohne Unterbrechung fortführen kann.

Alles Erkennen ist mit Anstrengung verknüpft. Wollen hingegen ist unser selbsteigenes Wesen, dessen Aeußerungen ohne alle Mühe und völlig von selbst vor sich gehen. Während der Intellekt eine lange Reihe von Entwicklungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Physische, dem Verfall entgegengeht, nimmt der Wille hieran keinen Theil, als sofern er anfangs mit der Unvollkommenheit seines Werkzeuges, des Intellekts, und zuletzt wieder mit dessen Abgenutztheit zu kämpfen hat, selbst aber als ein Fertiges auftritt und unverändert bleibt, den Gesetzen des Werdens und Vergehens nicht unterworfen. Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, sehen wir den Intellekt immer schwächer und unvollkommner werden; aber keineswegs bemerken wir eine entsprechende Degradation des Willens. Das Gehirn nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark ist eine bloße Frucht, ein Produkt, in sofern ein Parasit des übrigen Organismus, als es nicht direkt eingreift in dessen inneres Getriebe. Der Intellekt ist eine bloße Funktion des Leibes, der Leib selbst aber ist die Funktion des Willens.

Die Verwunderung über die unfehlbare Constanz der Gesetzmäßigkeit der unorganischen Natur ist im Wesentlichen dieselbe mit der über die Zweckmäßigkeit der organischen: denn in beiden Fällen überrascht uns nur der Anblick der ursprünglichen Einheit der Idee, welche für die Erscheinung die Form der Vielheit und Verschiedenheit angenommen hat. Unter Idee, das Wort in Platonischer Bedeutung genommen, ist nämlich die aus der Erscheinung herauszuschauende Willenseinheit zu verstehen. Die Stufen der Objektivation des Willens sind Plato's Ideen. Ihre Auffassung ist die geniale Erkenntniß, ihre Darstellung die Kunst. Die geniale Erkenntniß ist wesentlich intuitiv und besteht darin, daß die Vorstellung des Objekts unabhängig vom Satze des Grundes, namentlich unabhängig von aller Beziehung des vorgestellten Objekts auf unsern Willen gebildet wird. Die Erkenntniß der Idee ist daher reine Contemplation, Aufgehen in der Anschauung, Verlieren ins Objekt, Vergessen aller Individualität, Seligkeit des willenlosen Anschauens. Die Erkenntniß reißt sich vom Dienste

des Willens los, der Intellekt geht nicht mehr dem Satz vom Grunde gemäß den Relationen nach, sondern ruhet in fester Contemplation des dargebotenen Objekts außer seinem Zusammenhange mit irgend anderen, verliert sich gänzlich in diesen Gegenstand.

Die Kunst, das Werk des Genius, wiederholt die durch reine Contemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Die Baukunst z. B. hat keine andere Absicht, als einige von jenen Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind, zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen, nämlich Schwere, Cohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steins, diese ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur, und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegensatz jener ist. Beim gemalten Stillleben, Ruinen, Landschaft u. dgl. ist die subjektive Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende. Menschliche Schönheit hingegen ist ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit bezeichnet. Weil Ideen wesentlich anschaulich sind, so müssen in der Poesie die Sphären der abstrakten Begriffe durch ihre Zusammenstellung sich so schneiden, daß keiner in seiner abstrakten Allgemeinheit beharren kann, sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt. Dabei sollen sich der Roman, das Epos, das Drama ebenso sehr durch die durchgängige Bedeutsamkeit der Situationen, als durch die Wahl und Zusammenstellung bedeutsamer Charaktere vom wirklichen Leben unterscheiden. Was der Wasserkünstler an der flüssigen Materie leistet, das leistet der Architekt an der starren, und eben dieses der epische oder dramatische Dichter an der Idee der Menschheit. Was die anderen Künste auf mittelbare Art erreichen, dasselbe erreicht die Musik auf mehr unmittelbare Art. Denn sie ist nicht gleich den anderen Künsten das Abbild der Ideen, sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind. Die Musik ist eine so unmittelbare Objektität und Abbild des ganzen Willens, als die Welt selbst es ist, ja als die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Man könnte die Welt ebensowol verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen.

Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß, und so lange wir von Lebenswillen erfüllt sind, dürfen wir für unser Dasein nicht besorgt sein, auch nicht beim Anblick des Todes. Wol sehen wir das Individuum entstehen und vergehen: aber das Individuum ist nur Erscheinung, ist nur für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis, befangene Erkenntniß. Auch ist die beständige Ernährung und Reproduktion nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beständige Excretion nur dem Grade nach vom Tode verschieden. Die Zeugung ist nur die auf ein neues Individuum übergehende Reproduktion, gleichsam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Excretion auf der zweiten Potenz ist. Der substantielle Lebenswille oder der intelligible Charakter ist als ein außerzeitlicher, daher untheilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist, wie er sich in der ganzen Handlungsweise und Lebenslauf dieses Menschen erfahrungsmäßig darstellt. Der Mensch ändert sich nicht, sondern sein Leben und Wandel, d. i. sein empirischer Charakter, ist nur die Entfaltung des intelligibeln, die Entwicklung entschiedener, schon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen. Aber derselbe Wille ist zugleich seinem Wesen nach ein freier, und zwar äußert sich seine Freiheit, als deren Aeußerung und Abbild die ganze sichtbare Welt dasteht, von neuem dort, wo ihr in ihrer vollendeten Erscheinung die vollkommene und adäquate Kenntniß ihres eigenen Wesens aufgegangen ist, indem sie nämlich entweder auch hier dasselbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, oder indem umgekehrt die Erkenntniß des Wesens der Welt ihr zum Quietiv des Willens wird, wodurch der Wille frei sich selbst beschwichtigt und aufhebt.

Der Wille geht leicht vermöge seines Egoismus bis zur Verneinung des in anderen Individuen erscheinenden Willens, indem er in die Grenze der fremden Willensbejahung einbricht, den fremden Leib zerstört oder verletzt, oder die Kraft jenes fremden Leibes sich zu dienen zwingt. Dieser Einbruch in die Grenze fremder Willensbejahung heißt Unrecht. Hierzu gehört Mord, Verletzung, jeder Schlag, Unterjochung, Angriff des Eigenthums. Naturrechtliches Eigenthum nämlich ist dasjenige, was durch meine Kräfte bearbeitet ist, durch

dessen Entziehung man daher die Kräfte meines Leibes dem in ihm objektivirten Willen entzieht, um sie dem in einem anderen Leibe objektivirten Willen dienen zu lassen. Die Ausübung des Unrechts geschieht entweder durch Gewalt oder durch List, welches in Hinsicht auf das ethisch Wesentliche einerlei ist. Die List der Verfälschung fremder Erkenntniß heißt die Lüge. Die vollkommenste Lüge ist der gebrochene Vertrag. Der Begriff Unrecht ist der ursprüngliche und positive: der ihm entgegengesetzte des Rechts der abgeleitete und negative, als die Negation des Unrechts. Er hat seine hauptsächliche Anwendung in den Fällen, wo versuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht selbst wieder Unrecht sein kann, folglich Recht ist. In allen Fällen, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, Gewalt gegen Andere zu gebrauchen, kann ich, nach Maßgabe der Umstände ebensowol der fremden Gewalt auch die List entgegenstellen, ohne Unrecht zu thun, und habe folglich ein wirkliches Recht zur Lüge, grade so weit als ich es zum Zwange habe. Die allen Individuen gemeinsame Vernunft hat sie auf ein Mittel bedacht gemacht, das Leiden zu verringern oder wo möglich aufzuheben durch ein gemeinschaftliches Opfer, nämlich daß, um Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen, Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entsagen. Dieses Mittel ist der Staatsvertrag oder das Gesetz. Es gibt nicht blos im Staate, sondern auch im Naturzustande Eigenthum mit vollkommenem natürlichen, d. h. ethischen Recht. Hingegen gibt es außer dem Staate kein Strafrecht. Dieses gründet sich auf einen gemeinsamen Vertrag. Der unmittelbare Zweck der Strafe im einzelnen Fall ist Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages, der einzige Zweck des Gesetzes aber Abschreckung. Der Staat ist demnach das Mittel, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er sein eigenes mit darin begriffen sieht.

Wenn ein Mensch, sobald Veranlassung da ist und ihn keine äußere Macht abhält, stets geneigt ist, Unrecht zu thun, nennen wir ihn böse. Die darin liegende Heftigkeit des Wollens ist an und für sich und unmittelbar eine stete Quelle des Leidens. Das innere Entsetzen des Bösewichts über seine eigene That, welches er sich selber zu verhehlen sucht, enthält neben der Ahnung der Nichtigkeit und

bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis und des durch dasselbe gesetzten Unterschiedes zwischen ihm und Andern, zugleich auch die Erkenntniß der Heftigkeit seines eigenen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefaßt, sich daran festgesogen hat, eben dieses Leben, dessen schreckliche Seite er in der Qual der von ihm Unterdrückten vor sich sieht, und mit welchem er dennoch so fest verwachsen ist, daß eben dadurch das Entsetzliche von ihm selbst ausgeht. Der Gerechte hingegen zeigt durch seine Handlungsweise an, daß er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben, als Ding an sich auch in der fremden ihm blos als Vorstellung gegebenen Erscheinung wiedererkennt. Vollends der Gute macht weniger, als sonst geschieht, einen Unterschied zwischen sich und Anderen. Er ist so wenig im Stande, Andere darben zu lassen, während er selbst Ueberflüssiges und Entbehrliches hat, als irgend Jemand einen Tag Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben, als er genießen kann. Sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen, folglich auch in dem Leidenden. Wer die Formel des Weda „Tatoumes" (dieses bist du) mit klarer Erkenntniß und fester inniger Ueberzeugung über jedes Wesen, mit dem er in Berührung kommt, zu sich selber auszusprechen vermag, der ist eben damit aller Tugend und Seligkeit gewiß, und auf dem graden Wege zur Erlösung. Wo nun die Güte der Gesinnung oder uneigennützigen Liebe gegen alle Wesen vollkommen wird, wird der Charakter sein Wohl und sein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Anderen. So starb Kodrus, so Decius Mus, so Arnold von Winkelried, so Sokrates, so Jesus von Nazareth. Da nun aber Alles, was Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, immer nur Linderung ihrer Leiden ist, so ist die reine Liebe (ἀγαπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid, jede Liebe aber, die nicht Mitleid ist, Selbstsucht. Selbstsucht ist der ἐρως, Mitleid ist die ἀγαπη.

Ein solcher Mensch, welcher in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, muß auch die endlosen Leiden aller Lebenden als die seinen betrachten, und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen. Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Ihm liegt Alles gleich nahe. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniß der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken? Daher wird diese Erkenntniß zum Quietiv alles und jedes Wollens. Dies

ist die einzig mögliche Aeußerung der Freiheit des Willens, wenn der Mensch zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit gelangt. Das Phänomen, wodurch dieses sich kundgibt, ist der Uebergang von der Tugend zur Ascetik. Denn es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen dieser als jammervoll erkannten Welt. Freiwillige vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt, sodann freiwillige und absichtliche Armuth, die nicht nur per accidens entsteht, indem das Eigenthum weggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, sondern hier schon Zweck an sich ist, damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege. Er zwingt sich ferner, nichts zu thun von allem, was er wol möchte, hingegen alles zu thun, was er nicht möchte. Darum ist ihm dann auch jedes von außen, durch Zufall oder fremde Bosheit auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt sie freudig als die Gelegenheit, sich selber die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, sondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserscheinung, die seine eigene Person ist, ergreift. Er erträgt daher solche Schmach und Leiden mit unerschöpflicher Geduld und Sanftmuth, vergilt alles Böse, ohne Ostentation, mit Gutem, und läßt das Feuer des Zornes so wenig als das der Begierde je in sich wieder erwachen. Wie den Willen selbst, so mortificirt er die Sichtbarkeit, die Objektität desselben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit sein üppiges Blühen und Gedeihen nicht den Willen, dessen bloßer Ausdruck und Spiegel er ist, neu belebe und stärker anrege. So greift er zum Fasten, ja zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daseins erkennt und verabscheut. Kommt endlich der Tod, der diese Erscheinung jenes Willens auflöset, so ist er als ersehnte Erlösung höchst willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Anderen, blos die Erscheinung, sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte: welches letzte mürbe Band nun noch zerreißt. Für den, welcher so endet, hat zugleich die Welt geendet. Alle wahre und reine Liebe,

ja selbst alle freie Gerechtigkeit geht aber schon aus der Durchschauung des principii individuationis hervor, welche, wenn sie in voller Klarheit eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlösung herbeiführt, deren Phänomen der Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede und die höchste Freudigkeit im Tode ist.

Weil alles Leiden, indem es eine Mortification des Willens und Aufforderung zur Resignation ist, der Möglichkeit nach eine heiligende Kraft hat, so ist hieraus zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen schon an sich eine gewisse Ehrfurcht einflößen. In dieser Hinsicht fühlen wir beim Anblick jedes sehr Unglücklichen eine gewisse Achtung, die der, welche Tugend und Edelmuth uns abnöthigen, verwandt ist, und zugleich erscheint dabei unser eigener glücklicher Zustand wie ein Vorwurf. Wir können nicht umhin, jedes Leiden, sowol das selbstgefühlte, als das fremde, als eine wenigstens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüsse und weltliche Befriedigungen als die Entfernung davon anzusehen.

Von der Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erscheinung hervortretende Akt der Freiheit ist, ist nichts verschiedener, als die willkürliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn der Selbstmörder will das Leben, und ist blos mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen auf, sondern blos das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Der Selbstmörder gleicht einem Kranken, der eine schmerzhafte Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt, sondern lieber die Krankheit behält.

Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig, Brockhaus 1819. Zweite Auflage, vermehrt durch einen zweiten Band, welcher Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält, 1844.

Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Rudolstadt 1813.

Vom Willen in der Natur. Frankfurt 1833.

Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften. Frankfurt 1841.

Beneke.

Man hat sich gewöhnt, Beneken als einen Verwandten der Herbartischen Schule anzusehen, blos weil er sich auf dem Felde der Psychologie als Mitarbeiter Herbart's betragen hat. Diese Stellung war aber nur ganz äußerlich theils durch die gemeinschaftliche Opposition gegen das Hegelsche System, theils durch gemeinschaftliche realistische Vorurtheile, am meisten aber durch den mit Herbart getheilten Eifer, allgemeine und durchgreifende Gesetze unseres ganzen Vorstellungsmechanismus aufzustellen, hervorgebracht. Wenn man dagegen die Weltansicht Beneke's in ihren Grundzügen auffaßt, so entdeckt man mehr Aehnlichkeit mit Schopenhauer, als mit Herbart. Beneke verwirft gänzlich die metaphysische Methode der Spekulation, auf welcher Herbart fußt, und will dagegen gleich Schopenhauer überall, auch in der Metaphysik, nach rein psychologischer Methode vorgeschritten, und die Natur nach lediglich psychologischen Kategorieen aus der Analogie des Menschen beurtheilt wissen, mit Hintansetzung der physikalischen Erkenntniß als einer oberflächlicheren und weniger bedeutenden. Nur bildet innerhalb dieses gleichartigen Gedankenkreises Beneke zu Schopenhauer einen völligen Gegensatz darin, daß es der von psychologischer Seite her aufgefaßte Vorstellungsmechanismus ist, welchen Beneke allen Dingen zu Grunde legt, und dabei das Wesen des Triebes oder Willens ebenfalls ganz aus ihm ableitet, während Schopenhauer den Trieb oder Willen für einfach hält, den ganzen Vorstellungsmechanismus aber nicht nur für abgeleitet, sondern auch für bloßes Phänomen. Wir haben hier also den interessanten Fall, daß zwei metaphysische Systeme beiderseits das endgültige Urtheil zwischen ihnen der empirischen Psychologie anheimgestellt haben. Welch ein bisher unerhörtes Gewicht hierdurch auf die empirische Psychologie gelegt wird, liegt am Tage.

Beneke verneint entschieden die Zerlegbarkeit der erscheinenden Existenz in Faktoren oder Halb-Existenzen. Ihm ist der Begriff des Seins oder der Existenz ein einfacher Begriff, welcher in irgend einer Anschauung ganz gegeben und erreichbar sein muß. Diese Anschauung sind wir selbst. Wir sind Vorstellen und Sein zugleich und können hierin beides mit einander vergleichen. Das Sein geht hier in die

Wahrnehmung oder Vorstellung unmittelbar ein, sodaß Sein und Vorstellen eins sind, das Sein sowol Bestandtheil als Grundlage der Vorstellung ist. Auch gehört die Form des Zeitlichen nicht der bloßen Vorstellung von uns, sondern ebenso sehr dem Sein an. Die Vorstellung der räumlichen Ausdehnung aber ist mit und in den äußeren Anschauungen gegeben; die Grundanschauungen zu den geometrischen Constructionen sind den Elementen nach aus Erfahrungen genommen, unterliegen aber in ihren Zusammensetzungen der Willkür.

Zunächst ist uns kein anderes Sein gegeben, als unser eigenes. Wir können die Anschauung und den Begriff des Seins überhaupt von nichts anderem hernehmen. Alle Annahme eines Seins außer uns ist eine Uebertragung von unserer Selbstauffassung her. Die Existenz des Eichbaums, des Bachs, des Felsens ist eine Uebertragung unserer selbst in die Oerter der Außenwelt. Daher denn im ganz unreflektirten Erkennen (wie bei Kindern, auch in der Mythologie der Indier, Griechen u. s. w.) der Baum, der Bach, der Fels ein menschliches Seelenleben lebt. Die Unterlegung, wodurch die Wahrnehmung des Körperlichen zu Stande kommt, heißt in logischer Ausbildung der Schluß nach der Analogie, geht aber schon lange vor dieser Ausbildung vom ersten Lebensaugenblicke an in instinktartig halbbewußten Empfindungen vor sich. Indem nämlich die sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen gewisse Elemente enthalten, welche sich nicht aus unserem Seelensein ableiten lassen, müssen wir dafür ein Außensein annehmen.

Wenn unsere Vorstellungen von den Dingen mit dem Sein der Dinge einstimmig wären, so müßten wir auch durch Combinationen jener in Voraus construiren können, was sich aus der Combination dieser ergeben wird. So aber verhält es sich nicht. Wir mischen zwei farblose Gase oder Flüssigkeiten, und es erscheint ein hochrothes oder dunkelblaues Produkt; die Mischung zweier bitterer Körper ergibt einen auffallend süßen u. s. w. Für das Sein der Dinge hingegen, wie es an sich oder innerlich ist, müssen Produkte und Faktoren ebenso einander decken, wie beim Rechnen, und so verhält es sich auch wirklich bei der Auffassung der psychischen Entwicklungen.

Einige Vorstellungen sind subjektiv (Einbildungsvorstellungen), andere objektiv (sinnliche Wahrnehmungen). Was stets zugleich wahrgenommen wird, betrachten wir als objektiv nothwendig zu einander

gehörig. So entstehen die Vorstellungen der Dinge und ursachlichen Verknüpfungen.

Bei unserem eigenen Sein können wir die Ansich-Wahrnehmung unseres Seins mit den sinnlichen oder äußerlichen (scheinhaften) Wahrnehmungen desselben vergleichen. Es gibt nämlich keine Entwicklung unseres Körpers, welche nicht unter gewissen Umständen bewußt werden könnte, während sie sonst lediglich durch die Sinne aufgefaßt wird. Durch das Bewußtsein werden aber die leiblichen Systeme zu Elementen des psychischen Lebens erhoben, z. B. die Verdauung, die Muskelthätigkeit der Füße, die Aktionen des Herz- und Pulsschlages u. a. Die hierbei entstehenden Empfindungen sind ebenso unmittelbar und in demselben Verhältnisse Bestandtheile des Bewußtseins, wie nur irgend die Wahrnehmungen der edleren Sinne und die höchsten Gedankenreihen, wie denn auch diese durch jene Empfindungen in manchen Fällen aus dem Bewußtsein verdrängt und unterdrückt werden. Da also alle diese Entwicklungen nur Bestandtheile unseres Bewußtseins sind, so sehen wir in ihnen das Leibliche sich in ein Psychisches verwandeln. Die Verschiedenheit zwischen Leiblichem und Psychischem, d. h. zwischen der Wahrnehmung durch die Sinne und der Wahrnehmung durch das Selbstbewußtsein ist keine specifische, sondern kommt auf das Gradverhältniß zurück, daß sich die psychischen Kräfte schon unter den gewöhnlichen mittleren, die leiblichen erst unter ungewöhnlichen oder stärkeren Erregungsverhältnissen zum Bewußtsein entwickeln. Der Leib ist eine Seele von niederer Art.

Diese niederen und höheren psychischen Systeme behaupten aber in ihren Wechselwirkungen eine gewisse gegenseitige Selbstständigkeit. Es sind z. B. nicht die gleichen Elemente, welche vom Willen auf die Muskelkräfte, und von diesen auf die bewegten Gegenstände übergehen, sondern das Verhältniß ist das einer Entmischung, vermöge deren die in den Muskelkräften gebundenen bewegenden Elemente frei werden. Es wird bei der Uebertragung der Bewegungskräfte auf die Außenwelt von den Muskeln etwas abgegeben, welches sie durch die auf ihre Bewegung gerichteten Willensakte nicht erhalten haben und nicht ersetzt bekommen. Und in Folge ihrer wiederholten Kraftäußerungen tritt eine gewisse innere Bildung ein, in Folge deren gewisse Bewegungen leichter und sicherer in gewisser Aneinanderreihung und Gruppirung erfolgen (Fertigkeiten, Geschicklichkeiten). Es wird also

bei dieser Uebertragung zugleich etwas erworben, was nicht wieder abgegeben wird, durch eine Art von Entmischung oder Wahlverwandtschaft, in welche psychische Elemente eingehen. Ebenso dürfte vielleicht auch das, was die psychischen Vermögen, z. B. des Gesichts und Gehörs, zu Empfindungen und Wahrnehmungen ausbildet, von den sinnlich aufgenommenen Reizen verschieden sein und nur auf ihre Veranlassung aus den leiblichen Kräften entwickelt werden.

Meine Vorstellungen, Gefühle, Willensakte, Talente, Charakteranlagen verhalten sich zu mir wie Theile zum Ganzen, und ich bin nichts außer der Gesammtheit alles dieses in mir gegebenen Mannichfaltigen. Das Ineinander dieses letzteren liegt für das Selbstbewußtsein unmittelbar vor, sodaß wir die Art seiner Verknüpfungen aufs genaueste nachweisen können. Vorstellendes und Vorgestelltes sind in diesem Felde nur zwei verschiedene Entwicklungen desselben Seins, dem Inhalte nach völlig gleich, nur der Form nach verschieden. Das Leben unserer Vorstellungen aber hat vier Grundprocesse:

Erster Grundproceß: In Folge äußerer Eindrücke werden sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet, d. h. gewisse äußere Elemente (Reize) werden aufgenommen und angeeignet von gewissen inneren Kräften oder Vermögen. Die sinnlichen Reize werden, sobald sie aufgenommen und angeeignet sind, ebenfalls zu psychischen Elementen.

Zweiter Grundproceß: Alles, was in der Seele gebildet worden ist, erhält sich, nachdem es aus dem Bewußtsein entschwunden, im inneren Seelensein als eine Spur oder Angelegtheit, sodaß es später wieder in die bewußte Seelenentwicklung eingehen kann. So entsteht Gedächtniß und Erinnerung. Aber auch Lust- und Unlustempfindungen, Begehrungen, äußere Thätigkeiten dauern in solchen Spuren fort, woraus Neigungen und Fertigkeiten entspringen. Die ausgebildete Seele ist das Produkt der unendlichen Menge von Entwicklungen, welche von dem ersten Lebensaugenblicke an in ihr Statt gefunden haben. Die Vollkommenheit der Spuren und Angelegtheiten hängt von der Vollkommenheit der ursprünglichen Entwicklungen, und diese von der Kräftigkeit der sinnlichen Urvermögen ab.

Dritter Grundproceß: Gleiche Thätigkeiten und Angelegtheiten und ähnliche nach Maßgabe ihrer Gleichheit streben sich mit einander zu vereinigen. So geschieht es z. B. bei der witzigen Com-

bination, der Gleichnißbildung, der Begriffbildung, der Urtheilbildung, dem Zusammenfließen gleichartiger Gefühle und Bestrebungen. Wird eine und dieselbe Empfindung, Vorstellung, Begehrung öfter erzeugt, so fließen die davon zurückbleibenden Spuren zu Einem Gesammtbilde zusammen, dessen Zusammengesetztheit nur durch sein Anwachsen bemerklich wird.

Vierter Grundproceß: Vermögen und Reize, in wie weit sie weniger fest verbunden und also beweglich gegeben sind, können von einem Gebilde unserer Seele auf das andere übertragen werden. Alle psychischen Gebilde sind in jedem Augenblick bestrebt, die in ihnen als beweglich gegebenen Elemente gegen einander auszugleichen. Hieraus entspringen die Steigerungen des gesammten Vorstellungskreises durch Freude, Enthusiasmus, Liebe, Zorn, die Herabstimmung desselben durch Kummer und Furcht. Durch die Spuren, welche von diesem Gegeneinander-Ueberfließen der beweglichen Elemente zurückbleiben, werden die Verbindungen ungleichartiger psychischer Gebilde zu Gruppen und Reihen begründet, wie die Verbindungen zwischen den Eigenschaften eines Dinges, das räumliche und das zeitliche Zusammen, die Verknüpfungen zwischen Ursachen und Wirkungen, Zwecken und Mitteln.

Auch in der materiellen Natur lassen sich die bezeichneten Grundprocesse verfolgen. Durch das Bleiben von Spuren wird alles Wachsen, welches Ausbildung neuer Kräfte mit sich führt, begründet. Die Anziehung des Gleichartigen zeigt sich in der Krystallisation und Assimilation wirksam. Die Ausgleichung der beweglichen Elemente zeigt sich in aller Fortpflanzung von Reizen aus einem Nerven, Muskel auf den anderen, in der Fortführung der für die Ernährung dienenden Stoffe, in dem Blutumlauf, in der Metastase der Krankheiten, sowie in dem Bleibendwerden von zufälligen Verknüpfungen wirksam. Das Streben zur Verbindung des Gleichartigen und das zur Ausgleichung der beweglichen Elemente findet auch zwischen Leib und Seele Statt, z. B. bei der Verknüpfung gewisser Willensakte oder anderer geistigen Erregungen mit gewissen leiblichen Bewegungen, wodurch die körperlichen Fertigkeiten und Talente begründet werden. Ferner bei Gewöhnungen und Idiosynkrasieen, z. B. der Gewöhnung, im Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen nachzudenken, sodann im Geweckt- und Gehaltenwerden heiterer oder trüber Gedanken durch günstige oder ungünstige leibliche Entwicklungen.

Es gibt fünf Reizungsverhältnisse. Ist der Reiz 1) zu gering für das ihn aufnehmende Urvermögen, so entsteht Ungenügen und Aufstreben (Begehren). Ist er 2) gerade angemessen zur Ausfüllung des Vermögens, so entsteht das deutliche Wahrnehmen. Ist er 3) in ausgezeichneter Fülle und überfließend gegeben, ohne doch ein Ueberreiz zu sein, so entsteht Lustempfindung. Ist er 4) zum Uebermaße angewachsen, Ueberdruß. Tritt er 5) auf einmal als ein übermäßiger ein, Schmerz.

Die Reize werden von den Urvermögen entweder festgehalten oder entschwinden wieder. Die Kraft des Festhaltens ist am größten bei der deutlichen Wahrnehmung, am geringsten beim Schmerz. Bei der Lust entschwindet der Reiz, aber so, daß das Urvermögen, wo keine Ergänzung des entschwundenen eintritt, den Charakter des Aufstrebens zum Reize (des Begehrens) gewinnt.

So weit Vermögen und Reize einander vollkommen durchdrungen haben, die letzteren von den ersteren angeeignet sind, tritt die Form des Vorstellens ein. So weit die Reize wieder entschwunden, die Vermögen wieder frei oder unerfüllt geworden sind, tritt die Form des Aufstrebens oder Begehrens ein. Das unmittelbare Bewußtsein von den Verschiedenheiten in der Bildung der neben oder nach einander gegebenen bewußten Entwicklungen ist das Gefühl. Vorstellungen werden demnach durch die erfüllten, Begierden durch die unerfüllten Vermögen begründet. Durch das Zusammenfließen gleichartiger Spuren von Begehrungen werden die Neigungen erzeugt.

Das Bewußtsein entwickelt sich aus den ursprünglichen Empfindungen vermöge einer bloßen gleichartigen Ansammlung und Verstärkung. Das Bewußtsein ist Stärke des psychischen Seins. Die noch unerfüllten Urvermögen sind unbewußt, und werden erst bewußt durch Erfüllung mit Reizen. Das Verhältniß der hinzufließenden Spuren und Angelegtheiten bildet den Grad der Aufmerksamkeit für die Sinneindrücke. Ein theilweises Entschwinden der Reize verwandelt die bewußten Empfindungen wieder in unbewußte Spuren oder Angelegtheiten. Sollen diese wieder bewußt werden, so muß ihnen von innen her ein Ersatz kommen für das Verlorene, durch Ausgleichung beweglicher Elemente. Bewußtsein und Seelensein überhaupt sind daher zu unterscheiden. Die Verminderung des Bewußtseins kann in jedem, auch dem höchsten Grade (Schlaf, Abspannung)

eintreten, ohne daß deshalb für das innere oder bleibende Sein der Seele eine Veränderung eingetreten zu sein braucht. Wir sind bei der geistigen Ermüdung nach angespanntem Nachdenken innerlich nicht zurück-, sondern vorgeschritten. Die Ermüdung kann also nur darin ihren Grund haben, daß durch das lange fortgesetzte Denken eine Verminderung der Elemente eingetreten ist, durch welche die Steigerung zum Bewußtsein bedingt wird, nämlich der Reize. In dem Maße, als sich die Urvermögen durch Gebrauch vermindern, wird das Bewußtsein herabgestimmt. Denn wenn auch das Maß der Reize dabei an sich gleich bleibt, so können dieselben doch nun nicht mehr an uns kommen, wie wir z. B. in den Zuständen der Erschöpfung, bei der Abnahme des Bewußtseins am Abend eines thätig vollbrachten Tages, bei dem in anspannendes Nachdenken Versenkten, der von Allem, was um ihn herum vorgeht, nichts sieht noch hört, und in ähnlichen Fällen gewahr werden.

Der Seele sind nicht die gesammten Urvermögen schon ursprünglich angeboren, sondern sie hat die Fähigkeit, gleichartige Urvermögen immer von neuem sich anzubilden. Dabei entsprechen Abnahme sowol, als Ersatz, dem Maß und der Art, in welchen dieses oder jenes Grundsystem vorher thätig oder unthätig gewesen ist. Die neuen Urvermögen gehen vermöge einer eigenthümlichen Umbildung aus den von unseren Sinnen aufgenommenen und assimilirten Reizen hervor. Die Anbildung neuer Urvermögen erfolgt entweder nur oder doch überwiegend im Schlaf. In dem Maße der Häufigkeit und Stärke der Spuren gewisser sinnlicher Eindrücke werden in Beziehung auf sie die Urvermögen reicher und kräftiger angebildet. Je nachdem wir mehr mit dem Gesichtsinn oder dem Gehörsinn oder in welchem Grundsystem sonst thätig sind, wächst auch diesem oder jenem ein reichlicherer Ersatz für die verbrauchten Urvermögen zu. Ueberhaupt zieht sich die Lebensthätigkeit nach der Richtung hin, wo die meisten Spuren vergangener Eindrücke sich angesammelt finden. Daher kommt ein jeder im Gespräch am leichtesten auf die Gegenstände seines Berufs, auf seine Lieblingsmeinungen, auf sein Steckenpferd zurück; daher reproduciren wir leicht das, was unsere Sorge längere Zeit in Anspruch genommen hat; daher stehen Leidenschaften gleichsam stets auf dem Sprunge, bewußt zu werden.

Nur durch noch unerfüllte Urvermögen kann die Seele unmittel-

bare Eindrücke von außen aufnehmen. Wir müssen aber so viele sinnliche Urvermögen zum Grunde legen, als sinnliche Empfindungen gebildet worden sind. Aus der Vollkommenheit der Urvermögen in Hinsicht auf Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit, dann aus der durch Beschäftigungen und Gelegenheiten bestimmten Qualität und Quantität der angesammelten Spuren, zuletzt aus den Verbindungen zwischen diesen und anderen Angelegtheiten erklären sich die Talente für die sinnliche Auffassung, z. B. Achtsamkeit, Talent des physikalischen Beobachters, des Wortgelehrten, des Kunstkenners u. dgl.

In dem Maße, wie ein Sinn häufiger erregt und gereizt wird, wächst die Fähigkeit, größere Reizquanta aufzunehmen, und das Bedürfniß nach solchen, wenn derselbe Grad der Erregung erneuert werden soll. Denn die Spuren eignen neue Urvermögen an nach dem Maß ihrer Stärke. Hieraus erklären sich die Gewöhnungen an künstliche Genüsse, Musik, Spiel, hitzige Getränke u. dgl.

Die Vorstellungen werden stärker, je öfter sie zum Bewußtsein geweckt werden, aber zugleich vermindern sich die Ausgleichungselemente, weil kein genügender Zuschuß zu den immer neu angeeigneten Urvermögen hinzukommt. Dies begründet das Müdewerden beim Denken, Dichten u. s. w.

Jede einzelne Vorstellung bildet ihr besonderes Gedächtniß. Daher Namen-, Gestalten-, Begebenheiten-, Zahlen-, Wort-, Sachgedächtniß.

Die Begriffe sind qualitativ einfacher, quantitativ zusammengesetzter, als die besonderen Vorstellungen. Sie beharren länger und bleiben sich mehr gleich. Der Begriff ist qualitativ in der Vorstellung des Besonderen enthalten, quantitativ enthält er mehr. Die Vorstellung wird durch den Begriff klarer, der Begriff durch die Beziehung aufs Besondere aufgefrischt. Das Verhältniß des Subjekts zum Prädikat ist das Verhältniß der neugebildeten einfachen sinnlichen Empfindung und des zu derselben hinzufließenden Aggregats von gleichartigen Spuren. Auch Gefühle und Bestrebungen gehen in den Abstraktionsproceß ein.

Die verschiedenen Arten des Verstandes werden dadurch begründet, daß sich allgemeine Bilder von gewissen Verstandesformen in vorzüglicher Stärke ausbilden. Wir sehen den Einen überwiegend auf scharfsinnige Unterscheidungen gerichtet, den Anderen fast aus-

schließlich von der Ursache auf die Wirkungen, einen Dritten von den Wirkungen auf die Ursachen fortgehen. Eine ähnliche Wirkungsmacht üben starke Interessen oder Gruppen von starken Interessen aus.

Der Denker wird unfähig, eine gewisse Folge von Vorstellungen genau zu reproduciren, weil sich ihm dieselben durch das Herzutreten gleichartiger Vorstellungen und Begriffe in Abstraktionsprocesse und Urtheile zerlegen; der historische Kopf wird auch das tiefsinnigste Denken nur als eine Folge von Vorstellungen auffassen.

Ein Ueberwiegen der Kräftigkeit in den Uranlagen, in Folge deren sie in großer Stärke anwachsen, und so eine gewisse Beschränkung in Hinsicht der Aufnahme äußerer Eindrücke ausüben, ist der abstrakten Ausbildung, ein Ueberwiegen der Reizempfänglichkeit der mehr auf das Besondere gerichteten Ausbildung förderlich. Wie für die Begriffbildung die Kräftigkeit der bereits gebildeten Anlagen, so ist für die Urtheilsbildung die Lebendigkeit der auffassenden Vermögen die Hauptsache, und dagegen die Trägheit der Vorstellungsentwicklung nachtheilig.

Jede durch Ueberfließen beweglicher Elemente entstandene Vorstellungsreihe oder Vorstellungsgruppe bildet, weil sie neue Urvermögen an sich zieht, ein eigenes Auffassungsvermögen, eine eigene Phantasie, Gedächtniß, Talent, als die Vorbildung für alle diejenigen Verbindungen, in welchen sie als Bestandtheil sich vorfindet.

Alle Vorstellungen sind entweder Vorstellungen von sinnlichen Dingen und Verhältnissen, oder von unserer eigenen Seele, oder von anderen menschlichen Seelen, oder von höheren Wesen, die wir jenen analog denken. Die Ausdehnungsverhältnisse zwischen den Vorstellungen von uns selber und von anderen Menschen bilden die Vorstellungsgrundlagen für den sittlichen Charakter des Menschen. So z. B. setzt Freundschaft eine sehr bedeutende Ausdehnung der Vorstellung des Andern, verbunden mit einer gemüthlichen Stimmung und einer gegenseitigen Verschlingung mit der Vorstellung von uns selbst voraus u. s. w.

Die Urvermögen der Seele sind Strebungen. Sie werden erregt von Reizen und streben auch aus sich den Reizen entgegen. Die gänzlich unerfüllten Urvermögen sind unbestimmte Strebungen, die durch Reizentschwinden wieder frei gewordenen sind Strebungen nach etwas. Die unerfüllten Urvermögen schließen sich den stärksten unter

den gleichartigen psychischen Gebilden an. Beim Erwachen aus dem Schlaf wird das zuerst bewußt, was uns am vorigen Tage am meisten beschäftigte. In leeren Seelen ist das das stärkste, was ihnen Andere darstellen. Ansammlung unverbrauchter Urvermögen ist üble Laune oder Langeweile. Daher selten Jemand glücklich ist ohne angespannte Thätigkeit. Die unverbrauchten Elemente begründen in den Leidenschaften das starke Streben.

Das Reizentschwinden entwickelt sich am stärksten bei der Lustempfindung, woraus das Begehren entspringt. Jede Lustspur kann reproducirt werden als Lusterinnerung und Begehrung.

Gleichartige Strebungen ziehen sich an und verstärken sich. Ein Gesammtgebilde von Angelegtheiten für Lustempfindungen und Strebungen ist Neigung, Hang, Leidenschaft. Neigung wird nur zum Bewußtsein geweckt, wenn die Ausgleichungselemente direkt übertragen werden, Hang schon, wenn nur eine entfernte Beziehung zu ihnen ist; Leidenschaft hat so große Bewußtseinsnähe, daß sie sich stets in einer Art von Halbbewußtsein behauptet.

Wirkt ein reizentziehendes Unlustgebilde auf psychische Entwicklungen, welche im mittleren Reizungsverhältniß gebildet sind, so entsteht Widerstreben; wirkt es auf Lustgebilde von hohem Reizungsverhältniß, so entsteht Zorn, Unwille, Aergerniß, Schrecken und Schaam.

Die Affekte werden begünstigt durch Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit der Urvermögen, die Leidenschaften durch Kräftigkeit derselben.

Jedes Urvermögen kann eben sowol zu einem Begehren, einem Wollen, als zu einem Empfinden, Vorstellen, Erkennen ausgebildet werden. Wie viele Urvermögen zu Vorstellungen ausgebildet werden, so viele werden der Strebungsbildung entzogen, und umgekehrt. Daher bei großer intellektueller Ausbildung wenig praktische, und umgekehrt. Die praktische wird begünstigt durch frühes Geschäftsleben, frühe Leidenschaften und Affekte, daher in Zeiten allgemeiner Noth.

Die durch Uebertragung beweglicher Elemente bei Strebungen (welche freie Vermögen sind) geweckten Entwicklungen heißen Handeln. Mehrere einander entgegengesetzte Begehrungen bilden dabei mehrere Willen. Für die Bildung Eines Willens bedarf es erst einer besonderen Concentration. Charakter ist die concentrirte praktische An-

lage oder die beständige und von äußeren Umständen ungestörte Richtung des Strebens.

Die allgemein gültige Norm der allgemein-gleichen Grundbeschaffenheiten der Urvermögen und ihrer allgemein-gleichen Bedingungen ist das Sittliche. Was nach dieser Norm höher empfunden wird, ist für die moralische Gesetzgebung von höherem Werth. Der übergroße Lustraum ist praktische Verkehrtheit, der übergroße Strebungsraum verderbter Wille, oder schwächliche Hingebung. Richtige Werthschätzung ist Pflicht. Die moralische Freiheit besteht in einer entschieden überwiegenden Begründung des Sittlichen im Menschen. Die Vorstellung der wahren Schätzung ist das Gewissen.

Gefühle von ähnlichen Gefühlstönen verstärken einander insoweit, als dieselben einander ähnlich sind. So entsteht Zuneigung durch Einstimmigkeit in Meinungen, Gefühlen, Bestrebungen. Auch erwecken sich die Gefühle nach Einstimmigkeit. Gefallen erregt Gefallen, Mißfallen Mißfallen. Hoher Stand läßt mehr die Vorzüge, niederer mehr die Fehler sehen.

Gefühle von entgegengesetzten Tönen beschränken einander. So wird Schmerz gelindert durch Anstrengung zur Abhülfe, Glück gestört durch kleine damit verbundene unangenehme Geschäfte, Liebe beschränkt durch Achtung, eine Wohlthat alles Wohlthuenden beraubt durch lange Zögerung u. s. w.

Die allgemeine Ausgleichung findet stark bei Gefühlen statt, weil ihre Elemente lose verknüpft sind. Alle Steigerung enthaltenden Gefühle wirken steigernd auf alle verbundenen psychischen Entwicklungen, alle herabstimmenden oder reizentziehenden umgekehrt.

Die Kräftigkeit der Urvermögen begünstigt die Gefühle des Ernstes, wie des Erhabenen, der Kraftanspannung; dagegen die Reizempfänglichkeit und Lebendigkeit den Lustgefühlen günstiger sind.

Für jede sinnliche Empfindung oder Wahrnehmung wird ein besonderes Urvermögen verbraucht. Sind alle Urvermögen verwendet, so hört das Bewußtsein in sich selbst auf. Voller Schlaf ist völliges Nichtbewußtsein der Seele. Im wachen Leben schläft auch der größte Theil der Seele.

Im Wachen und Schlaf sind verschiedene Systeme des menschlichen Seins thätig und angeregt, im Wachen die Sinne mit anhängenden psychischen Gebilden und die Muskelsysteme, im Schlafe die

Vitalentwicklungen oder leiblichen Aneignungsthätigkeiten. Letztere Systeme leiden fortwährend Verluste, indem erstlich die geistigen Entwicklungen einen Zuschuß beweglicher Elemente von ihnen erzwingen, indem ferner die Ausdünstung eine Ausgleichung zwischen Leib und Außenwelt bewirkt, indem endlich bei den Bewegungen der Muskeln bewegende Kräfte von dem Leibe auf die Außenwelt übertragen werden.

Je zahlreicher sich im Verlaufe des Lebens die Spuren im Innern der Seele ansammeln, um desto mehr wird auch das Bewußtsein nach Innen gezogen, und von dem Aeußeren, Sinnlichen abgewandt. Das Kind zeigt sich noch ohne Haltung dem Sinnlichen preisgegeben, jeder Eindruck ruft es von seinem Innern ab. Beim Jüngling müssen die Auffassungen, Genüsse, Thätigkeiten schon von der Art sein, daß er dabei seiner Kraft inne werden, diese zugleich mitgenießen, mitfühlen kann. Der Mann wird selten mehr in ganz neue Vorstellungsgebiete eintreten, neue Neigungen und Verbindungen anknüpfen, sondern nur das früher Angesammelte fortführen und verarbeiten. Der Greis lebt nur in seinen Erinnerungen; das Neue läßt ihn gleichgültig oder gleitet nur an der Oberfläche seiner Seele hin; die Fähigkeit, dasselbe aufzufassen und zu behalten, nimmt ab.

Da die Anbildung neuer Urvermögen in Verbindung mit den sinnlichen Entwickelungen und nach Maaßgabe dieser erfolgt, so werden sich die Urvermögen, von einem gewissen Punkte des Lebens an, immer weniger zahlreich und kräftig anbilden, was sich in der Abnahme der Fähigkeit, Neues aufzufassen, kund gibt, die mehrentheils schon im Mannesalter ziemlich deutlich beobachtet werden kann, und später nicht selten den Grad erreicht, daß der Greis im Augenblicke wieder vergißt, was er gesehen, gehört oder gethan hat. Je mehr das Bewußtsein nach Innen gezogen wird, um desto weniger wird sinnlich aufgenommen und von Urvermögen angebildet, und je weniger aufgenommen und angebildet wird, desto ungeschmälerter kann die Concentration nach Innen hin vor sich gehen. Mit der sinnlichen Erregung zugleich aber wird auch das Quantum der Bewußtseinselemente seinen beiden Bestandtheilen nach fortwährend vermindert, und das Bewußtsein also immer beschränkter und immer schwächer ausgebildet. Zuletzt wird ein Zeitpunkt eintreten, wo mit dem Aufhören der sinnlichen Auffassung auch das Bewußtsein und die an dieses geknüpfte Thätigkeit nach außen aufhört, der Tod. Dabei ist

das, was das Aufhören der Verbindung mit der Außenwelt und des Bewußtseins herbeiführt, nicht in einer Schwächung, sondern vielmehr in der stetig gewachsenen Stärke des inneren Seelenseins begründet.

Die Seele empfängt vom Leibe fortwährend Nahrung. Vermöge der größeren Kräftigkeit ihrer Urvermögen und der in Folge davon angesammelten größeren Anzahl von Spuren zieht sie ununterbrochen aus dem Leibe Reize an sich zu ihrer Erregung und Stärkung. Sie verhält sich zum Leibe wie die Pflanze zum Boden, in welchen dieselbe gesetzt ist. Nun ist denkbar, daß die Seele aus dem alten in einen neuen Boden versetzt werde. Es ist aber auch denkbar, daß, was bisher Pflanze gewesen, jetzt zum Boden gemacht, d. h. daß mit unseren psychischen Systemen andere vollkommnere Systeme in Verbindung gesetzt würden, welche sich zu jenen verhielten, wie sie zu den leiblichen, und wovon die Keime vielleicht schon in uns lägen. Für diese Erregung und Ausbildung bedürfte es dann vielleicht nicht einmal neuer sinnlicher Systeme, sondern nur solcher Umgebungen, welche auf die in diesem Leben als innere Angelegtheiten begründeten Vermögen erregend oder bewußtseinsteigernd zu wirken im Stande wären, wodurch diese ohne weiteres zu sinnlichen Kräften werden würden. Denn der Ausdruck Sinnlichkeit bezeichnet nur Erregbarkeit von außen, und diese Eigenschaft steht mit der Geistigkeit, als innerem Charakter, nicht im mindesten in Gegensatz.

System der Metaphysik und Religionsphilosophie, aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet. Berlin 1840.

Lehrbuch der Psychologie. Berlin 1833. Zweite vermehrte Auflage. 1845. Die neue Psychologie, erläuternde Aufsätze zur zweiten Auflage des Lehrbuchs der Psychologie als Naturwissenschaft. Berlin 1845.

Pragmatische Psychologie, oder Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben. Zwei Theile. Berlin 1850. Archiv für die pragmatische Psychologie. In Quartalheften, seit 1851.

Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt. Berlin 1820. Psychologische Skizzen. Zwei Theile. Göttingen 1825—27.

Erziehungs- und Unterrichtslehre. Zwei Bände. Berlin 1835—36.

Sonstige Versuche in der psychologischen Richtung sind:

Fr. Groos: Die geistige Natur des Menschen. Bruchstücke zu einer psychischen Anthropologie. Mannheim 1834.

Ritgen: Die höchsten Angelegenheiten der Seele nach dem Gesetze des Fortschritts betrachtet. Darmstadt 1835.

C. F. Lessing: Die Lehre vom Menschen. Zwei Theile. 1832—35.

Mich. Petöcz: Die Welt aus Seelen, 1833.

Friedr. Fischer: Naturlehre der Seele. Basel 1835 ff.

Braubach: Psychologie des Gefühls als Bewegung des geistigen Lebens. Wetzlar 1847.

Langenschwarz: Die Arithmetik der Sprache, psychologisch-rhetorisches Lehrgebäude, 1834.

Von der Umlegung der Philosophie vom metaphysischen auf den psychologischen Standpunkt.

Bei Schopenhauer und Beneke herrscht in noch weit höherem Maaße, als bei Herbart und Fries, das Streben, die Philosophie auf den psychologischen Standpunkt zu stellen, und dadurch eine Umwälzung derselben in Methode und Princip zu Stande zu bringen. So wenig sich von Seiten des Princips solche Umwälzungsgedanken anempfehlen, weil sie mehr oder weniger in den Realismus hinein und damit vom graden Wege abzuführen pflegen, ebenso sehr empfehlen sie sich in dem, was die Methode betrifft. Denn daß die psychologische Methode sowol an sich selbst, als auch für das leichtere Verständniß und die leichtere Mittheilbarkeit der Gedanken ihre Vorzüge hat vor der a priori construirenden, das darf auch derjenige gern einräumen, welcher gar nicht im Sinne hat, die spekulative Methode gegen die psychologische zu vertauschen. Immer wird er, wofern er ehrlich ist, gestehen müssen, daß der Wissenschaftslehre ein nicht geringer Vortheil zuwachsen würde, wenn es gelänge, ihre synthetisch gefundenen Resultate auf psychologischem Wege zu reconstruiren. Kant selbst fand die Prämissen, auf denen der Ansatz zur Wissenschaftslehre ruhet, nicht nach synthetischer, sondern nach psychologischer Methode. Und wo anders kann die einzige Rechnungsprobe, die es gibt für die Construktionen der Wissenschaftslehre, gemacht werden, als auf dem Felde einer unbefangenen psychologischen Wissenschaft?

Es herrschte von der Mitte bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts eine emsige Betriebsamkeit auf dem psychologischen Felde. Bemühungen eines höchst angestrengten und gewissenhaften Nachdenkens,

wie sie sich documentiren in den Arbeiten eines Reimarus (Von den Kunsttrieben der Thiere, 1762) und Tetens (Philos. Versuche über die menschliche Natur, 1777), werden noch auf lange hin ihren Werth für jeden Kenner behaupten, nicht als Fundgruben bedeutender Ergebnisse, wol aber als schätzbare Vorarbeiten auf diesem Felde, das man als einen reichen und fruchtbaren Acker zukünftiger Kultur vorläufig in Beschlag nahm. Hume und Condillac hatten die Gesetze der Ideenassociation zwar nicht völlig entziffert, aber doch in ihrem wirklichen Bestande deutlich genug nachgewiesen. Leibnitz hatte in seiner Nachweisung unbewußter Vorstellungen in der Seele einen neuen Stoff der psychologischen Untersuchung aufgedeckt, von dessen Vorhandensein man vor ihm nichts wußte oder hatte wissen wollen. Die kühnsten sensualistischen Versuche wurden durch Helvetius u. a. gemacht, um die scholastischen Fiktionen von Seelenkräften, Entelechieen u. dgl. zu umgehen und in der Seele lediglich das Wesen zu sehen, als das sie sich uns empirisch zeigt, nämlich ein Getriebe von Vorstellungen und Willensakten. Alle philosophischen Bestrebungen nahmen damals diese Richtung, und Kant's große kritische Arbeit fußte, obgleich sie andere Zwecke verfolgte, doch ebenfalls auf dieser Voraussetzung, daß es Zeit sei, die Spekulation vom metaphysischen auf den psychologischen Standpunkt in der Methode herabzuschrauben, wenn man größere Resultate, als bisher, erzielen wolle.

Nachdem es nun aber eben hierdurch Kanten gelungen war, für die der scholastischen Spekulation gänzlich entrissenen metaphysischen Dinge auf dem ethischen Boden eine neue Stätte zu gründen durch eine Verdeutlichung des Begriffs vom höchsten Gut (dem, was unbedingten Werth in sich selbst hat), brachte dies große Ereigniß zunächst auf die Wissenschaft der Psychologie nachtheilige Folgen hervor, weil die Schärfe der philosophischen Wißbegierde nun sogleich von dem psychologischen auf das ethische Gebiet übersprang, um sich von hier aus mit den Netzen einer neuen und tieferen Metaphysik zu umspinnen.

Man darf den Zeitpunkt, wo Kant auftrat, das Auftreten dieses Mannes selbst mit eingerechnet, einen Höhenpunkt psychologischer Arbeit nennen. Der Sensualismus in England hatte seine lebensfrischen Phasen bis zu der Höhe vollendet, von welcher er in die unphilosophische Theorie des common sense aus Ermüdung herabsank. Nachdem dieser Sensualismus von seiner ersten materialistischen Grundlage

bei Hobbes sich durch Locke so weit abgelöset hatte, daß er bei Berkeley schon völlig idealistisch erscheinen konnte, und nachdem sein Vorstellungsgetriebe bei Hume sich endlich durch Fahrenlassen des letzten ens metaphysicum in die völlige Zügellosigkeit der Skepsis eingetaucht hatte, da war das Beobachtungsfeld der empirischen Psychologie allen Augen, die sehen konnten, erschienen, und der Embryo der neuen Erfahrungswissenschaft vorhanden für Alle, welche den Muth hatten, sich ihrer Bearbeitung zu unterziehen.

Statt der Körper kannte man jetzt nur sinnliche Vorstellungen, welche durch synthetische Apperception zu Substanzbegriffen nach gewissen apriorischen Gesetzen verschmelzen, statt der Seelen nur Vorstellungen in Gedächtniß, Phantasie, Gemüth und Verstand, sodann das Begehren des Triebes und die nach apriorischen Gesetzen verfahrende Thätigkeit der synthetischen Apperception. Das natürliche Verfahren der Psychologie wäre nun gewesen, ein überschauliches System der ganzen Vorstellungswelt und ihrer allgemeinen Gesetze zu entwerfen, und die Phänomene des Gedächtnisses, der Phantasie und des Verstandes einerseits, der Empfindungen, Gefühle und Triebe andererseits als reine innere Processe zu entwickeln, damit sich herausstelle, was in ihnen das Wesen und der Bestand, was in ihnen die Form und der Wechsel zu nennen sei. Gegen die Gründlichkeit dieses Weges wäre kein Einwurf möglich gewesen. In ihm würde eine wirkliche und dieses Namens würdige empirische Psychologie ihren Anfang genommen haben, und zwar eine Wissenschaft von solcher Erfahrungsmäßigkeit, daß dagegen die übrigen sogenannten empirischen Wissenschaften kaum noch mehr diesen Namen verdienen würden.

Dieser Spiegel psychologischer Beobachtung im innern Sinn, welcher bereits zu Kant's Zeit dem vorigen Jahrhundert eine kurze Weile glänzend offen gestanden, hat sich von neuem aufgethan, um sich nicht wieder zu verhüllen. Der Mensch hat endlich den Weg zu sich selbst gefunden und steigt getrost die finstern Leitern herab zur Unterwelt.

Wir gehen schließlich zu zwei vermittelnden Richtungen über, welche sehr in die Zukunft der Philosophie blicken, weil beide das Bestreben zeigen, spekulative Resultate auf eine empirische Basis zu stellen, und dadurch ebenfalls die Metaphysik vom Boden der synthe-

tischen Begriffsconstruktion auf den Boden der empirischen Thatsachen, theils des inneren, theils des äußeren Sinnes, überzuführen, ohne sich jedoch in Beziehung auf die wesentlichen Postulate des Standpunktes der autonomischen Vernunft irgend eine Resignation oder Skepsis zu erlauben. Wir sehen diese Tendenz zur Vermittlung zwischen der synthetischen und der empirischen Methode sich spalten in eine vorherrschende Richtung auf den inneren, und eine vorherrschende Richtung auf den äußeren Sinn, jene bei Reinhold d. j., diese bei Trendelenburg.

E. Reinhold.

Bei Reinhold herrscht die psychologische Betrachtungsweise aller Dinge vor, wie bei Beneke und Schopenhauer, geht jedoch eine Verbindung mit teleologischer Metaphysik ein, welche jenen fremd ist, und mehr an die Systeme des transscendenten Pantheismus aus der Hegelschen Schule, so wie an Krause und Schleiermacher zurückerinnert. Weil hier also vielfache Fäden sich zu verschlingen beginnen, so ist damit ein schicklicher Ort bezeichnet, die Betrachtung auf die Vergangenheit zurückzulenken.

Reinhold der ältere bezeichnet den Ort, wo die einseitigen Ströme unserer Philosophie noch wie in einem einzigen lebendigen Quell sich versammelt fanden, Reinhold der jüngere den Ort, wo ihre verschieden gefärbten Wellen sich aufs neue zu mischen streben.

K. L. Reinhold stand, wie wir gesehen haben, in jenem lebendigen Anfange des Kantischen Philosophirens, wo die von Fichte ausgegangene metaphysische und die von Jacobi ausgegangene ästhetische und psychologische Richtung im unentschiedenen Gährungsproceß mit einander rangen. Obwol selbst bedeutend zur psychologischen Methode herüberneigend (in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens, 1789), konnte Reinhold sich doch nie zu jener Jacobischen Resignation verstehen, die Vollendung und den letzten Abschluß der Wissenschaft dem bloßen Gefühl zu überlassen, sondern hielt an dem Streben nach einer deduktiven Erkenntniß der letzten Gründe fest, ohne jedoch ein eigenes abgeschlossenes System in dieser Beziehung aufzustellen. Reinhold bot seinen Zeitgenossen das Bild eines Generals, welcher vom

Kampfe nicht lassen wollte, obwol ihm die Hoffnung schwand, selbst zum Siege zu gelangen. Zum Ziele der Wissenschaftslehre nach psychologischer Methode durchdringen, das wollte er. Er hinterließ sein Streben den kommenden Zeiten als Erbschaft.

Die meisten, welche ihm auf diesem Wege nachwandelten, ergriffen die Krücke der Jacobischen Gefühlstheorie, um darauf fortzukommen. Wir haben das vornehmste Beispiel dieser Art in Fries vor Augen gehabt. Andere ergriffen sie theilweise, wie z. B. Herbart von ihr bloß im Felde der praktischen Philosophie, nicht aber der theoretischen, Gebrauch machte. Wieder andere successiv, wie Bouterwek, welcher in seiner Apodiktik (Idee einer Apodiktik. Zwei Bände, 1799) den Anlauf zu einem transscendenten Pantheismus nach eigenthümlicher Methode nahm, aber später, vom Jacobischen Schwindel erfaßt, nicht länger Stand hielt.

Nur wenige blieben standhaft in diesem Streben, und diese wenigen sind nicht unpassend als eine Reinholdsche Schule zu bezeichnen, deren letztes Begehren auf eine bis jetzt noch unenthüllte Zukunft geht. Hierher gehört zuerst J. S. Beck, welcher gleich Reinhold alle metaphysische Erkenntniß auf die Einheit des Verstandes oder das ursprüngliche Vorstellen zurückführte, und Raum und Zeit vermöge des Größenbegriffs durch den Verstand erzeugen ließ. (Der einzig mögliche Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß, 1796.) Sodann Bardili, welcher das Absolute als reines thätiges Denken faßte, als ein Denken, welches, weder Subjekt, noch Objekt, sondern über beiden erhaben beiden zum Grunde liege, und dessen oberstes Gesetz darin bestehe, daß Eins als Eins und Dasselbe in Vielen unendliche Male wiederholbar sei. (Grundriß der ersten Logik, 1800.) In verwandter Weise bestimmte Bouterwek anfangs das höchste Princip als eine absolute wissende und wollende Thätigkeit, welche er die absolute Virtualität nannte. Diese Lebendigkeit der Urkraft, worin Subjekt und Objekt völlig eins sind, ist in Hinsicht auf das Wissen gebunden, in Hinsicht auf den Willen frei. Im Gegensatz gegen diese Eine absolute Virtualität ist der Mensch eine endliche Virtualität, in die Sphäre mehrerer seines Gleichen gesetzt und durch gleiches Erkennen und Wollen mit ihnen zu einem All verbunden; daher die absolute Forderung des Sittengesetzes, daß jeder seinen Nebenmenschen als Vernunftwesen gleich sich selbst behandle. In dieser

Bouterwekschen Virtualität lag einerseits die Herbartische Monade, andererseits die von Krug ins Flache gezogene transscendentale Synthesis zwischen Subjekt und Objekt, so wie auch die durch Suabedissen der Naturphilosophie angenäherte Lehre von der bewußten Urlebendigkeit Gottes wie im Keime angedeutet. Durch das spätere sich Vereinigen vieler ähnlichen mehr oder weniger selbstständigen Elemente mit der Wissenschaftslehre wurde eben die Schule der Naturphilosophie so überaus reich und mannichfaltig an originalen Erzeugnissen. Es war das nothwendige Schicksal des Reinholdschen Weges, allmälig mit der Wissenschaftslehre zusammenzuschmelzen, so wie auch Niemand in der Bardilischen Logik die Grundzüge verkennen wird, welche sie zur Vorläuferin der Hegelschen stempeln.

Und dennoch ist mit diesem bloßen Einschmelzen noch nicht Alles vollendet. Denn die Wissenschaftslehre hat zwar im Resultat die Kantische Kritik nur vervollständigt und ergänzt, in der Methode aber dieselbe allerdings alterirt. Die analytische Methode der Kritik ist in eine synthetische verwandelt worden. Soll die analytische (psychologische) Methode der Kritik nicht untergehen, so entsteht die Forderung, innerhalb des durch die Wissenschaftslehre eröffneten weiteren Gesichtskreises auch wieder die psychologische oder analytische Untersuchung eintreten zu lassen, und so der Reinholdschen Richtung, obgleich sie sich rücksichtlich der Resultate in die Wissenschaftslehre verlieren mußte, rücksichtlich der Methode eine Selbstständigkeit gegen dieselbe zu sichern. Diese nothwendige Tendenz der Zukunft findet ihr Symbol in E. Reinhold. Dieser kennt zwar die Zerlegung der irdischen Erscheinung in Potenzen oder Halb-Existenzen nicht, und ist insofern den Realisten und Halb-Kantianern zuzuzählen, wendet aber das Princip der innerlich sinnlichen Empirie dermaaßen auf die Eigenschaften der äußerlich sinnlichen Empirie oder der Materie an, daß das Verhältniß der ersten und zweiten Potenz nach Schelling (des Triebes und des Stoffs), und sodann der dritten Potenz (des Bewußtseins) zu beiden einer allseitigen empirischen Beobachtung unterworfen wird, welche eine unendliche Zukunft vor sich hat, um ihre Begriffe in die völlige Klarheit der Wissenschaftslehre hinauf zu läutern oder, was dasselbe sagt, die Begriffe der Wissenschaftslehre in die Anschauungen der Erfahrung zu übersetzen.

E. Reinhold ist Empiriker auf dem kosmologischen Standpunkte,

aber nicht Empiriker des äußeren, sondern des inneren Sinns. Sein hauptsächliches Bestreben ist, alle Bestimmungen des äußeren Sinns auf Bestimmungen des innern zurückzuführen und zu zeigen, daß die Sphäre des äußeren Sinns, die sogenannte Materialität, auch im rein empirischen Urtheil keine abgesonderte und selbstständige Existenz für sich genannt werden darf, sondern sich in aller Beziehung nur als Phänomen an den Grundbestimmungen der inneren Erfahrung zeigt, in deren Gebiete die Thatsachen unserer Aktivität oder unseres Willens obenan stehen.

Die in der Erfahrung gegebenen Einzelwesen, zu denen Jedermann selbst gehört, zeigen äußerlich angesehen lauter räumliche Bestimmtheiten, innerlich angesehen aber eine Fähigkeit des Wirkens und Leidens. Auf die ersten beziehen sich die mittelbaren, auf die letztere die unmittelbaren Erfahrungen unserer selbst. Wir empfinden theils innerliche leibliche, d. h. mit räumlicher Ausdehnung behaftete Lebenszustände, theils Erregung des äußerlichen Gefühlssinns, Geschmacks und Geruchs, theils die dem Gesichtssinn und Gehör eigenthümlichen Objekte. Alle diese Wahrnehmungen sind von Räumlichkeit durchdrungen, alle unwillkürlich, in ihnen allen wird uns der Zustand eines erregten Organs merklich. Dagegen empfangen wir in der unmittelbaren Erfahrung unserer Willenskräfte, unseres Handelns und Leidens, Zustände, von denen aus Veränderungen in die räumlichen Bestimmungen unserer selbst ausgehen. In dieser Thatsache besteht die Verknüpfung der äußerlichen und inneren Sphäre auf der Basis der Raumanschauung, und von ihr aus kommt auch allein das Fürwahrhalten einer äußeren Sphäre unsers eigenen Ich überhaupt zu Stande. Denn indem ich bei der willkürlichen Bewegung meiner Glieder durch eigene Thatkraft wahrnehme, daß die Raumbewegungen meines Willens sich in entsprechende Raumveränderungen meiner durch Organempfindung wahrgenommenen Gliedmaaßen übersetzen, indem z. B. eine Bewegung der Hand in der gleichen Richtung und mit dem gleichen Maaße der Geschwindigkeit dem Muskelsinn und dem Auge sich darstellt, wie sie als Ausdruck unseres Willens beabsichtigt ist, so gewinnen dadurch die Phänomene der äußerlichen Sinnlichkeit in unserem Willen allererst einen Substanzbegriff und eine Realität, die sie für sich selbst als bloße Erscheinungen nicht haben. Das Phänomen unserer Körperlichkeit gründet daher seine Realität ganz auf den Begriff meines Willens,

worunter hier aber nicht bloß, wie bei Schopenhauer, der blinde Trieb, sondern der zweckmäßig handelnde Wille als der mit Intelligenz verbundene Trieb verstanden wird.

Durch die Ausübung unserer die räumlichen Bewegungen vollziehenden Thatkraft entsteht in uns die Erkenntniß der drei Dimensionen des Raums, der Begrenzung des Ausgedehnten und des Abstandes der Dinge, der Widerständlichkeit oder relativen Undurchdringlichkeit und der Cohäsionsform. Es ist theils die Verschiedenheit hinsichtlich der Weise, Richtung, Dauer und Schnelligkeit unserer Gliederbewegung, theils der Gegensatz zwischen der ungehemmten und der vermöge eines Widerstandes gehemmten Bewegung, durch welche sich diese Grunderkenntnisse der Körperlichkeit erzeugen. Auch die Schwere ist das Innewerden eines Grades nöthiger Muskelanstrengung. Die Kategorie der Causalität entspringt aus dem Bewußtsein, daß Ich der Anfang von Bewegungen und Veränderungen im Inneren und Aeußeren bin. Und zwar auf zweifache Weise. Der Wille als unmittelbarer Anfänger von sinnlichen Raumbewegungen ist wirkende Ursache, hingegen der Gedanke der auszuführenden Wirkung, welchen ich mir bilde, und in welchem zugleich die Art und Weise der Bewerkstelligung derselben mitgezeichnet wird, ist der Zweck oder die Endursache. Alle unsere Erkenntnisse sind an die Willenskategorieen des inneren Sinns anzuknüpfen. Sie allein sind das Basische. Das Aeußere hat nur die Bedeutung, Werkstätte, Werkzeug, Manifestation des Innern zu sein.

In der menschlichen Persönlichkeit vereinigen sich drei verschiedene Lebensstufen. Ueber der sinnlich wahrgenommenen organisirten Körperlichkeit, als der Sphäre des Stoffes, erhebt sich die Wahrnehmung nebst der willkürlichen Gliederbewegung (Sensibilität und Irritabilität) als die Sphäre des wirkenden Willens, und über dieser die Intelligenz als die Sphäre der Finalursachen oder Zwecke.

Die vielen mit der Fähigkeit des Wirkens und Leidens begabten Einzelwesen stehen in Wechselwirkung unter einander, und bilden durch dieses Verhältniß den Begriff des Weltganzen, sofern man ihre Totalität, und den Begriff der Natur, sofern man ihre Ursachlichkeit im Auge hat. Die Welt ist unentstanden, unaufhörend, der Raum schrankenlos. Die Welt ist in ihrer Einheit, Zweckmäßigkeit, Gesetzlichkeit und Regelmäßigkeit vollendet und ewig sich selbst gleich. Das nie

begonnene und nie endigende rastlose Anderswerden des Individuellen wird in seinen zahllosen beschränkten Kreisen durch die Macht gewisser Wirkungsnormen zweckmäßig geleitet und zur Uebereinstimmung in die allumfassende Ordnung bestimmt.

Wird der ursprünglichste aller unserer Begriffe, nämlich der Begriff der vollständigen Causalität, zu welchem sowol die wirkende Ursache oder Kraft, als auch die zweckgemäße Wirkungsnorm gehört, auf die Sphäre des Weltganzen übertragen, so entspringt daraus der Begriff des allumfassenden und allbestimmenden Urwesens. Das Grundverhältniß der Endursache zur wirkenden Ursache ist aber so beschaffen, daß die zweite von der ersten abhängt, oder daß die ideale Causalität über die reale eine Herrschaft ausübt. Wir dürfen in unserer Uebertragung des Begriffs der Causalität aufs Weltganze in dieser Stellung nichts verändern.

Der schlechthin universelle, alle relativen Zwecke unter sich befassende Zweck ist daher zu denken als identisch mit dem ewigen Erfolge der Naturcausalität, als eine völlige im Totalzusammenhange ausgeglichene Harmonie aller in ihren besonderen Zusammenhängen einseitigen Kreise des Wirkens und Leidens. In diesem ewigen Erfolge besteht das im Weltall bezweckte und realisirte Gute. Zum ewigen System der Zwecke verhalten die wirkenden Kräfte der einzelnen Dinge sich als die ausführenden Organe.

Die göttliche Causalität ist das allvermögende und allbewußte, denkend wollende Walten, welches dem Urgrunde als der Ursache aller Ursachen angehört. Das Verständniß der Zweckmäßigkeit in den empirischen Naturprocessen kommt der apriorischen Uebertragung des zwecksetzenden Princips auf den Urgrund ergänzend entgegen. Die im Universum herrschende Grundmacht ist absolute Intelligenz, waltend nach urbildlichen Ideen. Diese schrankenlose Intelligenz ist zugleich Urquell alles Körperstoffes. Das Weltall ist in der Sphäre des Urseins enthalten. Gott kann nicht ohne die Welt gedacht werden. Die Welt ist ewige Offenbarung Gottes. Der Gottesbegriff schließt den Weltbegriff ein.

Es hält nicht schwer, die drei Potenzen der synthetischen Spekulation in diesem System wiederzufinden, obgleich dasselbe nicht auf der Grundlage des absoluten Ich, sondern auf dem Boden der empirischen Psychologie errichtet ist, und durchaus nichts von der Absicht

einer solchen Reconstruktion enthält. Es ist vielmehr die Natur der Wahrheit, daß sie nicht blos nach einfacher, sondern nach vielfacher Methode findbar ist. Auch hier ist die höchste Potenz die Intelligenz als Endursache oder Zweck (causa, ad quam oder secundum quam omnia fiunt), welche aus sich die wirkende Ursache als den bewegenden Naturtrieb (causa, per quam omnia fiunt) und den Stoff als das Bewirkte, an welchem der Trieb zur Erscheinung kommt (causa, ex qua omnia fiunt) gebiert. Es war daher diesem psychologischen System bereits sehr nahe gelegt, die Sphäre des verdunkelten oder entlassenen Triebes innerhalb des bewußten Urtriebes (der Gottheit oder Intelligenz) als eine nur für die Erscheinung oder zum Schein eingetretene Existenzverminderung darzustellen, welche zusammen mit der Sphäre der Materie (des am Nicht-Ich werdenden Triebes) und des Denkakts (des im Nichtsein durchbrechenden Seins) das in einer dreifachen Spaltung und Gliederung darstellt, was im Absoluten oder in der Wirklichkeit ungetheilt und ungetrübt existirt. Daß Reinhold statt dessen es vorzog, die von ihm anerkannte übergreifende Thätigkeit des absoluten Bewußtseins nur auf äußerliche Weise teleologisch zu beschreiben, dies ist es, was sein System zum Realismus herabsetzt.

Grundzüge eines Systems der Erkenntniß oder Denklehre, 1822.

Theorie des menschlichen Erkenntnißvermögens und Metaphysik. Zwei Theile. 1832—35.

System der Metaphysik. Zweite Bearbeitung. 1842.

Lehrbuch der philosoph.-propädeutischen Psychologie, 1835. Zweite Auflage. 1839.

Die Wissenschaften der praktischen Philosophie im Grundrisse. Erste bis dritte Abtheilung. 1837.

Das Wesen der Religion und sein Ausdruck in dem evangelischen Christenthum, 1846.

Der Reinholdsche Standpunkt als das Streben einer Uebersetzung spekulativer Resultate in die Sprache der Erfahrung bezeichnet eine nothwendig sehr in die Zukunft weisende Richtung unserer Philosophie. Denn auch selbst im Kreise der synthetischen Systeme wird mehr und mehr das Bedürfniß wachsen, durch psychologische Behandlung eine theils anschaulichere, theils didaktisch bequemere Pforte zum Verständ-

niß der spekulativen Resultate zu gewinnen, als die Synthese der Wissenschaftslehre selbst ist. Faßt man die Reinholdsche Richtung in diesem allgemeinen und weiten Sinn, so ist die Gegenwart nicht arm an hierher schlagenden Versuchen, unter denen wir folgende hervorheben:

Biedermann: Fundamental-Philosophie. Leipzig 1838.

Gruppe: Wendepunkt der Philosophie im 19ten Jahrhundert. Berlin 1834. Antäus, ein Briefwechsel über spekulative Philosophie. Berlin 1831.

Vorländer: Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele. Berlin 1841. Wissenschaft der Erkenntniß im Abriß. Marburg 1847.

Weinholtz: Die spekulative Methode und die natürliche Entwicklungsweise erwogen. Rostock 1843. Der alte Weg, die Bestimmungeu und Mittel der Wissenschaft. 1840. Die Erfahrungslogik. Rostock 1834.

Trentowsky: Grundlage der universalen Philosophie. Karlsruhe 1837.

Wenner: Sonnenstrahlen in das wirre Treiben der Philosophie. Bonn 1839. Beiträge zur mathematischen Philosophie, oder geometrisch-verbildlichtes System des Wissens. Zwei Bände. Darmstadt 1838—39.

H. Vogel: Die Philosophie des Lebens der Natur, gegenüber den bisherigen spekulativen und Naturphilosophieen. Braunschweig 1845.

C. Franz: Grundzüge des wahren und wirklichen absoluten Idealismus. Berlin 1843.

Bolzano: Wissenschaftslehre, Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik. Vier Bände. Sulzbach 1837.

(Eisenlohr): Irene, zur Vermittlung der philosophischen Systeme. Karlsruhe 1831.

Koosen: Der Streit des Naturgesetzes mit dem Zweckbegriffe in den physischen und historischen Wissenschaften. Königsberg 1845. Propädeutik der Kunst. Königsberg 1847.

Fortlage: Darstellung und Kritik der Beweise fürs Dasein Gottes. Heidelberg 1840. Meditationen über Plato's Symposion, 1835.

Trendelenburg.

Die mathematischen Naturwissenschaften entwickeln, wie bereits Cartesius einsah, aber Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft strenger bewiesen hat, nichts weiter, als den bloßen Begriff der Bewegung im Raum, und da die Bewegung im Raum etwas Relatives ist, ein unermeßliches Netz aus lauter Relationen oder Verhältnissen zwischen Substanzen, welche die mathematische Naturwissenschaft nicht zu definiren weiß, und welche Kant daher die unerkennbaren Dinge an sich selbst nannte.

Die folgende Spekulation hat dieses Netz aus bloßen Relationen durchbrochen, indem sie auf die Natur der Dinge an sich näher einging und in ihnen herabgesetzte Potenzen des Ich (Halb-Existenzen) erkannte. Andere Philosophen, die wir als die Realisten bezeichnet haben, haben die Dinge an sich als Voll-Existenzen gelten lassen, welche entweder durch Spekulation oder durchs unmittelbare Gefühl erkennbar seien, und dadurch die Philosophie zu einer Ausschweifung nach der Seite des Materialismus hin verleitet.

Dieser Ausschweifung gegenüber blieb eine entgegengesetzte Ausschweifung möglich, nämlich der Versuch, der Kategorie der Bewegung, aus welcher Alles, was der Relativität oder dem Erscheinen der Dinge angehört, hervorfließt, eine solche Macht und Ausdehnung zu geben, daß man sich dadurch der Dinge an sich ganz und gar entledigt. Dieser Versuch ist von Trendelenburg gemacht worden.

Kant behauptete, daß wir die Dinge durch ihre physikalischen Bewegungen nur so erkennen, wie sie uns erscheinen. Die Philosophie der Bewegung behauptet, daß wir darin die Dinge ganz so erkennen, wie sie in sich selbst sind, indem unser Verstand im Stande ist, dieselben Bewegungen und Gegenbewegungen, deren Produkte in der objektiven Welt Substanzen und Dinge heißen, in der Welt seiner inneren Anschauung absolut genau zu vollziehen und abzuspiegeln.

In dem Punkte, daß die Gesetze des Denkens die Grundgesetze der erscheinenden Natur selbst sind, und das Denken demnach der Natur ihre Gesetze vorschreibt, welche sie vollzieht, stimmt Trendelenburg mit Kant völlig überein. Aber insofern als Kant diese mathematischen Gesetze bloß für das äußerliche Netz von Relativitäten hält, welches in seinen Maschen metaphysische Dinge, welche nicht unter

den Begriff der Bewegung fallen, sowol verbirgt als zeigt, insofern ist hier aufs Neue der Name eines Halb-Kantianers am Platz.

Dem Realismus von Herbart und Fries gegenüber darf man die Trendelenburgische Ansicht wol als Nihilismus des Stoffes bezeichnen, weil sie die Materie, welcher jene eine zu große Realität beilegen, gänzlich zu Null herabsetzt, zwar nicht den Worten, doch um so sicherer der Sache nach. Denn ein Wesen, welches nichts anderes kundgibt als Raumbewegungen, d. h. lauter relative Beziehungen, in denen kein Punkt ist, welcher nicht bloßes Moment der Bewegung (relativen Beziehung) sei, ein solches Wesen ist ohne Zweifel dem Nichts gleich. Man wird ihm allerdings eine Realität zu Grunde liegen sehen, nämlich die Realität des göttlichen Setzungsakts, aus welchem die Bewegungen und ihre Gesetze entspringen, oder welcher dieses große und kunstreiche Nichts ewig in sich vor sich hinstellt. Diese Realität aber ist nicht die der Materie, sondern ihres diametralen Gegentheils.

Wichtig ist, daß die gegenwärtige Naturwissenschaft der Trendelenburgischen Ansicht höchst bereitwillig entgegenkommt, bis zu solchem Grade, daß diese Ansicht sich als die letzte und vollständige aus dem gegenwärtigen Zustande der Naturwissenschaft gezogene Consequenz bezeichnen läßt. Denn im Ganzen zeigt die gegenwärtige Naturwissenschaft wenig Argwohn davon, daß die materiellen Stoffe noch etwas anderes in sich beherbergen könnten, als bloße Raumbewegungen. Sie ist nur inconsequent darin, daß sie ihre Bewegungen an Atome knüpft, die nicht wieder bloße Bewegungen und doch auch wieder nichts diesen Entgegengesetztes seien. Trendelenburg zeigt der Naturforschung den Weg, welchen sie betreten muß, wenn sie consequent sein und zu Ende kommen will.

Auch Kant zog schon diese Consequenz. Aber er schrak vor ihren Folgen zurück, die Materie für ein dem Nichts gleiches Wesen erklären zu müssen. Er reservirte sich also den Gedanken, daß die Materie eine entgegengesetzte Seite haben müsse, nach welcher sie nicht aus bloßen Relationen bestehe, nicht ein bloßes Wesen für Andere sei, sondern auch noch einen eigenen Bestand für sich, ein eigenes Selbstsein habe, welches sich in jenen Bewegungen nur so zeige, wie es Anderen wahrnehmbar wird, nicht aber so, wie es für sich selbst lebt und besteht.

Das intuitive Denken der Wissenschaftslehre, welches Raum und Zeit aus den Begriffen des Ich und Nicht=Ich construirt, wird von Trendelenburg verworfen, und dem Gedanken als einziges Gebiet das discursive Ergehen in den Formen der sinnlichen Anschauung angewiesen. Dieses discursive Ergehen der Aufmerksamkeit in den Sensationen ist die Bewegung, welche in der Succession der Zeit die Raumfiguren entwirft. Die hierbei vorkommenden möglichen Stellungen und Wendungen des bewegenden Princips sind die Kategorieen. Der Gedanke vollzieht nach ihren Gesetzen die Bewegungen im Elemente seiner selbst, er sieht nach denselben Gesetzen dieselben vollzogen im Elemente des äußeren Sinns durch sogenannte Naturkräfte. Kant suchte die Kategorieen, als die möglichen Schritte der synthetischen Apperception im raumzeitlichen Elemente, in der Tafel der Urtheilsformen auf, Trendelenburg läßt dieselben vermöge des Princips der Bewegung von innen heraus entstehen, nicht wie Kant durch allgemeine Ausmessung der Grenzen dieses Feldes, sondern durch genetische Beobachtung. Das nächste Resultat, welches aus dieser Genesis fließt, ist zunächst nur wieder eben das Kantische, daß die Grundgesetze des construirenden Gedankens und seiner Kategorieen sich als die fundamentalen Gesetze des erscheinenden Naturdaseins selbst ausweisen.

Wo die bloße Bewegung zur Erklärung der Phänomene der Natur nicht ausreicht, tritt der Begriff des Zwecks ergänzend ein. In der Idee des Zwecks wird nicht, wie bei der einfachen Bewegung, vom einzelnen Moment zum einzelnen Moment, von Theil zu Theil fortgeschritten, sondern hier geht der Begriff des Ganzen dem der Theile voran. Der subjektiven Thätigkeit des Zweckbegriffs entspricht auf dem objektiven Felde der teleologische Proceß der Organisationen der Natur.

Zwischen der zwecksetzenden Thätigkeit des freien Ich und der Erscheinungssphäre der physikalischen Bewegungen wird durchaus kein Mittelglied statuirt. Wir sind also ebensowol in Betreff der teleologischen Bewegungen in der Natur, als in Betreff der physikalischen, unmittelbar an den Setzungsakt der göttlichen Intelligenz verwiesen. Denn außer Intelligenz oder Zwecksetzung einerseits, und Bewegung oder Physik andererseits wird schlechterdings nichts zugelassen. Der blinde Naturtrieb, welcher in den Systemen der Wissenschaftslehre eine eigenthümliche Halbexistenz oder Potenz für sich ist, gilt hier für

eine bloße Wirkung der Physik auf das intelligente Ich. Der teleologische Proceß, welcher in den Systemen der W. L. die Manifestation der Potenz des Triebes ist, tritt hier wiederum unmittelbar in die göttliche Intelligenz zurück, weil schlechterdings kein anderer Platz für ihn gefunden wird.

Ob der psychologische Trieb die Ursache oder die Wirkung der physikalischen Bewegungen sei, dies ist die von der Psychologie zu beantwortende Frage, an welcher die Zukunft des Trendelenburgischen Systems hängt, so wie überhaupt eines jeden Systems, welches der Kritik der Urtheilskraft zuwider die physikotheologische Ansicht des organischen Naturprocesses zu erneuern strebt.

Sowol in Beziehung auf den Trieb, als auf die Bewegung, stellt Trendelenburg sich zur Wissenschaftslehre in eine völlige Antinomie. Die Bewegung, welche nach der W. L. ein Compositum der Faktoren von Raum und Zeit ist, spielt hier die Rolle einer Erzeugerin von Raum und Zeit. Der Trieb, welcher nach der W. L. der ursprüngliche Erzeuger der physikalischen Bewegungen ist, wird hier zu einer bloßen Wirkung derselben herabgesetzt.

Wie kommt das Denken zum Sein? wie tritt das Sein in das Denken? Es muß etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde. Dieses Gemeinsame kann keine ruhende Eigenschaft, sondern muß eine gemeinsame Thätigkeit sein. In der äußern Welt ist jede Thätigkeit mit Bewegung verknüpft. Dieselbe Bewegung gehört dem Denken an. Das Denken tritt in der Anschauung aus sich heraus durch die Bewegung. Wer z. B. ein Gebirge anschaut, muß es durch die Bewegung seines Blicks umschreiben und erzeugen. Der innere Raum, in welchem die Vorstellung gleichsam zeichnet, entsteht für den Gedanken nur durch die Bewegung, und was sie darin zeichnet, wird wiederum nur durch die vor dem geistigen Blicke umlaufenden Punkte, durch die sich dehnenden und biegenden Linien, durch die sich hebenden und senkenden, öffnenden und abschließenden Flächen. Es ist im inneren Denken der Art nach dieselbe Bewegung, wie in der äußeren Natur. Wie in der Verbindung der Begriffe die Bewegung nach einem gemeinsamen Punkte hin, so wird in der Unterscheidung die Bewegung gedacht, die von einem gemeinsamen Punkte wegstrebt. Jede Entwicklung des Denkens setzt Momente nach einander, durch

die sich eine verknüpfende Bewegung hindurchziehen muß. Vermöge des Causalitätsgesetzes wird die in der Welt vorwärtstreibende Bewegung angehalten und rückwärts aufgelöst. Es wird etwas als Wirkung herausgehoben und hingeheftet, und dies Haftende wiederum in den Zusammenhang der Bewegung zurückversetzt. So erscheint selbst in den Thätigkeiten des abstrakten Denkens das Bild der räumlichen Bewegung wesentlich. Jede Erklärung einer Erscheinung in der Natur setzt Bewegung voraus, und die Bewegung im Einzelnen findet keine Erklärung, in der nicht stillschweigend oder offenkundig wiederum die Vorstellung der Bewegung läge. Die in dem Namen der Kraft hingestellte Ursache der Bewegung ist eine todte Formel, wenn sie nicht durch die darin angeschaute Bewegung belebt wird.

Die Bewegung stammt sowol im Sein, als im Denken, nur aus sich selbst, und wird auch nur aus sich selbst erkannt. Die Ansicht, Raum und Zeit als Faktoren vor die Bewegung zu stellen, ist falsch. Denn der Begriff der Zusammensetzung der in einander wirkenden Faktoren ist kein ursprünglicher Begriff. Alle drei Elemente (Raum, Zeit, Zusammensetzung) setzen vielmehr die Bewegung selbst voraus. Ohne die Bewegung würden wir Raum und Zeit nicht zusammenbringen, und ohne die Bewegung würde die Vorstellung der in einander wirkenden Faktoren nicht möglich sein. Die fließende Zeit trägt die Bewegung in sich. Unsere Vorstellung des Raums reicht nur so weit, als die Bewegung derselben ihn innerlich hervorbringt. Die innere Bewegung der Vorstellung dehnt den Punkt zur Linie, erweitert die Linie zur Fläche, und läßt sich die Fläche aus sich herausheben, bis sie durch ihren Weg den Körper abschließt. Daher ist für unser Bewußtsein die Bewegung das nothwendig Erste, aus der sich erst die Vorstellung von Zeit und Raum herausbildet. Für die Nothwendigkeit unseres Vorstellens ist die Bewegung eine einfache und unzerlegliche Thätigkeit, in deren einzelnen Momenten, wenn man sie zerfällen will, sie selbst wiedergefunden wird. Zwar müssen wir das Unvermögen bekennen, aus der Bewegung allein die Materie zu begreifen. Es bleibt hier eine Lücke in der Ableitung, in welche sich etwas in der Erfahrung Gegebenes einschiebt. Die Vorstellung kann des Substrats nicht entrathen; indem sie es in Bewegung auflöset, kehrt doch ein Substrat der Bewegung nothwendig wieder. Andererseits wird mit dem Residuum eines Substrats, mit einem Seienden,

das erst in Bewegung gesetzt wird, der Raum (das räumliche Ding) vor die Bewegung gestellt, während wir umgekehrt erst aus der Bewegung den Raum werden sehen. Wir sind hier mit der Vorstellung in einen Zauberkreis gebannt. Wir suchen die Entstehung des Substrats und finden Bewegung (Attraktion und Repulsion). Um aber die Bewegung zu fassen, muß sich etwas bewegen, und wir setzen ein Substrat. Die Vorstellung vollzieht gleichsam eine Schöpfung aus nichts. Sie setzt, damit sie bewege, und bewegt, indem sie setzt. Nach diesem äußersten Ende der Abstraktion drängt sich eine Einheit des Seins und der Thätigkeit auf.

Der Bewegung tritt der Zweck gegenüber. Wo die wirkende Ursache etwas erzeugt, da erzeugen die Theile das Ganze. Wo der Zweck regiert, kehrt sich das Verhältniß um. Die wirkende Ursache erzeugt das Ganze aus den Theilen, und umgekehrt der Zweck die Theile aus dem Ganzen. Wir unterscheiden ferner in dem Vorgang der wirkenden Ursache die Ursache als das Frühere und die Wirkung als das Spätere. Im teleologischen Verhältniß ist die Wirkung Zweck, und dieser Zweck ist wieder Ursache. Das Nachfolgende wird zu einem Früheren; die Zukunft, die noch nicht da ist, regiert die Gegenwart. Das Verhältniß der wirkenden Ursache drehet sich geradezu um, das Ende wird zum Anfang.

Das Erkennen und das Hervorbringen stehen im Zweckproceß in einem Gegensatz. Was das Erste im Erkennen ist, wird im bildenden Vorgang das Letzte, und was das Letzte im erkennenden ist, wird im bildenden das Erste. So weit der Zweck in der Welt wirklich geworden, ist der Gedanke als Grund vorausgegangen. Der zu Grunde liegende Gedanke ist der einsichtige und erfahrene Gedanke. Er ist aber mit den wirkenden Ursachen eins, und richtet sie gegen einander, daß sie ihm dienen. Er ist der Erste und Letzte, und keine wirkende Ursache vor ihm. Die Durchdringung von Zweck und Kraft, von Denken und Sein ist ebenso sehr das einfache Faktum, als die Voraussetzung alles Verständnisses desselben.

Das Organ fällt mit seiner Thätigkeit unter die wirkende Ursache; aber mit seinem zweckverkündenden Bau unter das Gesetz seiner eigenen Wirkung. Das Auge sieht, aber das Sehen selbst hat das Auge gebaut. Die Füße gehen, aber das Gehen selbst hat die Gelenke der Füße gerichtet. Dieser Cirkel ist der Zauberkreis der einfachen That-

sache, und die prästabilirte Harmonie scheint auf eine die Glieder umfassende Macht hinzuweisen, in welcher der Gedanke das A und O ist.

Wo die Kraft allein herrscht, da stirbt die Ursache in der Wirkung ab. Der Zweck hingegen erfüllt und behauptet sich in seiner Wirkung. Der Zweck (als Ursache) ist die bleibende und inwohnende Seele des Organs (als aus dem Zweck hervorgegangener Wirkung). Der Zweck erreicht durch die Kraft der entgegenstehenden Ursache seine Wirklichkeit, die wirkende Ursache durch den Zweck ihre Wahrheit. Das Ganze ist vor den Theilen, die Wirkung vor der Ursache. Diese invertirte Construktion der Zeitfolge ist die direkte des Begriffs.

Dem Triebe liegt der Zweck im Hintergrunde. Der Trieb ist gleichsam die Sehnsucht des unerfüllten Zweckes. Das Verlangen nach Nahrung ruhet auf der Bestimmung zur Nahrung und auf einem ganzen Bau von Zweckbegriffen, die im Organismus verwirklicht sind. Der Trieb des Auges zum Lichte, das Verlangen der Seele nach Erkenntniß bezeichnet den inwohnenden Zweck. Auch dem Affekt liegt der Zweck zu Grunde. Im Organismus sind Stoff, Form, bewegende Ursache, Zweck gleichsam mit einander und durch einander. Der Zweck, als das inwohnende Princip, bauet den Leib. Die bewegende Ursache wird nicht mitgetheilt, sondern ist so vom Zwecke beherrscht, daß sie zur bildenden Kraft wird. Jeder Theil ist ebenso durch alle übrigen da, wie er um der übrigen und des Ganzen willen entsteht.

Wenn das Sein auf das Denken, die Thatsache auf den Vorgang des Verstehens wirkt, so ergibt sich in diesem Verhältniß der Grund des Erkennens (causa cognoscendi). Wenn das Denken auf das Sein wirkt, der Begriff in den Vorgang des Werdens eingreift, so ergibt sich hingegen der Zweck (causa finalis). Was dem göttlichen Zwecke gemäß ist oder widerspricht, wird durch den Charakter der Gesinnung und Freiheit zum Guten oder Bösen. Die Erkenntniß des Zweckes in seiner ganzen Beziehung wird zur Weisheit, die hingebende That desselben zur Liebe, das lebendige persönliche Maß zur Besonnenheit, die Intensität des Werkzeugs zur Beharrlichkeit, das Verhältniß des Gliedes zum Ganzen zum Gehorsam, die Wechselwirkung der Glieder innerhalb eines Ganzen zur Gerechtigkeit (im Platonischen Sinne).

Die Wissenschaft vollendet sich allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seins ist. Was im Endlichen

erstrebt wird, ist hier erfüllt. Das Princip der Erkenntniß und das Princip des Seins ist Ein Princip. Und weil diese Idee Gottes der Welt zu Grunde liegt, wird dieselbe Einheit in den Dingen gesucht und wie im Bilde wiedergefunden. Der Akt des göttlichen Wissens ist allen Dingen die Substanz des Seins.

Logische Untersuchungen. Zwei Bände. 1840.

Die Trendelenburgsche Spekulation schließt sich einerseits enge an die Begriffe der mathematischen Physik, andererseits hat sie Berührungspunkte mit der Art, wie Hegel das Walten des mechanischen, chemischen und teleologischen Begriffs in der Natur behandelt. Zwischen der Hegelschen und der Trendelenburgschen Auffassung des bewegenden Begriffs in der Natur stehen in der Mitte Lotze, George, Lautier und Dellingshausen.

Lotze construirt noch, blos mit engerem Anschluß an die Kategorieen der empirischen Physik, einen teleologischen Triebproceß im Hegelschen Sinn.

George behandelt die Kategorieen als dialektische Funktionen, ausgehend vom Nichts als ihrem Mittelpunkt, und sich gruppirend in Enneaden.

Lautier erklärt die Kategorieen für lauter leere Nichtse oder absolute Gegentheile (z. B. Identität und Gegensatz, Qualität und Quantität, Inneres und Aeußeres), welche im Zusammenfließen ihrer Grenzen eine Realität als erfüllte Ausdehnung bilden, ähnlich den stroboskopischen Mischbildern der Optik.

Dellingshausen construirt Alles aus bloßer Bewegung ohne Bewegenden, welche daher im Resultat dem Nichts gleich ist. Die ewige Wahrheit ist die Nichts-Gleichheit, und die Erscheinung verhält sich zum erscheinenden Nichts, wie das Zufällige zum Nothwendigen.

Lotze: Metaphysik, 1841.

George: Princip und Methode der Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf Hegel und Schleiermacher, 1842.

Lautier: Programm zur Philosophie des heutigen Zeitgeistes, 1843. Die Philosophie des absoluten Widerspruchs im Umrisse der Fundamentalphilosophie, Logik, Aesthetik u. s. w., 1837.

Dellingshausen: Versuch einer speculativen Physik, 1851.

Verhältniß der Philosophie zum Socialismus.

Kant, in politischer Beziehung besonders durch Rousseau angeregt, dachte sich das Princip der Autonomie des Menschengeistes blos als Mittel, einen unablässigen Fortschritt zum Besseren im politischen, religiösen und geselligen Leben einzuleiten, und es fiel ihm nicht ein, sich das Ideal eines Lebens nach der Idee der in der Welt siegerisch herrschenden Autonomie auszubilden. Bei ihm war das Verhalten dieser Idee noch lediglich negativ und kritisch gegen den empirischen Weltzustand. Anders schon, wie wir gesehen haben, bei Fichte, welcher jede Art von bisheriger Staatseinrichtung als dem bloßen Nothstaat angehörig betrachtete, und zuletzt als Ideal einer fernen Zukunft das Bild eines durch die Volksschule oder die Wissenschaft einzig und allein regierten besseren Zeitalters als einer vernunftgemäßen Theokratie zeichnete. „Das Himmelreich ist Theokratie in dem deutlichen Bewußtsein eines Jeden, und durch dieses Bewußtsein; wie das Reich der alten Zeit, mit welchem die Geschichte begann, Theokratie war für den blinden Glauben Aller. Jedermann soll gehorchen nur Gotte nach seiner eigenen klaren Einsicht von Gottes Willen an ihn; und inwiefern er doch gehorchen würde einem Menschen, so soll auch dies nur geschehen zufolge seiner klaren Einsicht, daß dieses Menschen Stimme nicht sei des Menschen, sondern Gottes an ihn. Jede andere Macht auf den Willen der Menschen, außer der des Gewissens eines Jeden, soll wegfallen. Denn nur Gott ist. Außer ihm nur seine Erscheinung. In der Erscheinung das einzig wahrhaft Reale die Freiheit. An diese ist ein Gesetz gerichtet, ein Reich von Zwecken, das Sittengesetz. Dieses drum und sein Inhalt die einzig realen Objekte. Alle haben daher das Recht, nur ihrer Einsicht zu folgen; dies das ewige und unveräußerliche: daß sie vorläufig dem Zwange gehorchen müssen, geschieht nur aus Noth, weil ihre Einsicht nicht die rechte ist. Um ihres Rechts willen aber muß eine Anstalt errichtet werden, wodurch ihre Einsicht zur rechten gebildet werde. Kein Zwang außer in Verbindung mit der Erziehung zur Einsicht in das Recht. Der Zwingherr zugleich Erzieher, um in der letzten Funktion sich als den ersten zu vernichten. Soll drum in einem Volke ein rechtmäßiger Oberherr möglich sein, so muß es in diesem Volke Lehrer geben, und nur aus ihnen könnte der Oberherr gewählt oder

errichtet werden. Durch dieses Reich fällt aller äußere Rechtszwang weg, weil ein Widerstreit in ihm gar nicht mehr möglich ist, fällt überhaupt weg alle Ungleichheit durch die Abstammung, die Familie (Alle nur Eine), des persönlichen Eigenthums (Alle Grundbesitzer und Gemeingenießer), kurz alle die Erscheinungen des alten, durch die neuere Zeit fortgepflanzten Staats." (Fichte's Staatslehre S. 72. 94. 270. 281.) Auf diesem Wege wurde von Wagner, Krause und Fries fortgefahren mit Versuchen, das Leben des sein selbst gewissen oder philosophischen Geistes der Menschheit, wie es sich in seiner Vollendung gestalten würde, im Bilde zu zeichnen. Jeder von diesen dreien knüpfte dabei seine Idee an einen bestimmten Punkt aus der Erfahrung fest, Wagner, hierin am engsten Fichte'n angeschlossen, an das Urbild der ältesten Priesterstaaten, Krause an den Freimaurerbund, Fries an das Ideal des griechischen von Freundschaft und politischer Aufopferungslust glühenden Lebens. Obgleich dies sehr verschiedene Anknüpfungspunkte sind, so haben sie doch ihr Gemeinsames in der Ueberzeugung, daß nicht durch bloße Revolutionen oder Reformen der Staatsverfassungen, sondern nur auf viel positivere Art durch völlig neue Institutionen und Organisationen das in die Menschheit eingedrungene Princip ihrer Selbstbeherrschung durch eigene Vernunft wirklich vollzogen werden könne.

Zu derselben Zeit, als Fichte seinen Reichsentwurf als bloße Theorie in den Rahmen der Zukunft zeichnete, brachte sein Zeitgenosse St. Simon (1760—1825) ein unruhiges und abenteuerndes Leben mit dem Ringen nach ähnlichen Entwürfen zu, welche er aber in Gestalt einzelner und einseitiger Pläne auf der Stelle, und so natürlich vergebens, ins Werk zu setzen suchte. Verlegung der Regierungsgewalt aus den Händen der Geburt oder der bloßen Macht in die Hände der Intelligenz, Ablenkung des Gelehrtenstandes von der Aristokratie, und engste Verschwisterung desselben mit dem Volke, Aufhebung aller politischen Bevorzugungen der Geburt und des Vermögens, Einrichtung des ganzen Menschenlebens nach dem Gesichtspunkte einer gemeinschaftlichen Werkstätte zur Bearbeitung der Natur und Vervollkommnung der menschlichen Fähigkeiten, endlich Wiederherstellung der Grundtendenz des Christenthums, nämlich der in allen menschlichen Angelegenheiten obenan zu stellenden Sorge für die ärmste und zahlreichste Menschenklasse, dies waren die Entwürfe St. Simon's. St. Simon

steht auf diesem Wege hier, ebenso wie Fichte dort, als erster Gründer und Vorbereiter. Er faßt die Sache bald bei diesem, bald bei jenem Ende, ohne zu einer völligen Uebersicht des ganzen Umfangs seiner eigenen Bestrebungen zu gelangen. Erst seine Schüler sind es, welche seine industriellen Bestrebungen in ein neues Priesterthum, einen industriellen Illuminatenbund, nicht ohne ausdrückliche Anknüpfung an den transscendenten Pantheismus der Naturphilosophie, eingekleidet haben, in welchen dann die Einflüsse von Fourier, Owen, Lamennais u. a. sich in wildem Strudel ergossen. St. Simon war ein spekulativer Industrieller und Nationalökonom, Fichte ein spekulativer Ethiker. In ihnen traten mit gleich eminenter Geisteskraft die beiden Pole einander gegenüber, welche sich fassen und aufs engste verbinden müssen, wenn sich einerseits aus dem Princip der Autonomie ein wirklicher siegender Weltzustand entwickeln, andererseits der auf die nationale Wohlfahrt und also zunächst auf den Eudämonismus berechnete Staat der Industriellen sich bis zu den Principien der reinen Menschheit und ihrer ethischen Grundlagen, auf denen er allein dauernden Bestand gewinnen kann, erhöhen und reinigen soll. Jenes ist der Weg Deutschlands, dies der Weg Frankreichs. Welcher von beiden am sichersten zum Ziele führe, wird die Zukunft lehren. Jedenfalls aber werden sich beide Wege am Ziele begegnen.

So wie in den ältesten Zeiten der Geschichte die Anfänge der Cultur von gewissen Priestercolonien in die Welt gebracht und weitergepflanzt wurden, indem dieselben ein erhöhetes Leben durch Gründung von Ehen, Künsten und Ackerbau in die Wüste der nomadischen Irrfahrten hineintrugen, ähnlich bezweckte der Priesterbund der St. Simonisten von 1831 eine gänzlich neue Art von erhöheter geistiger, wie materieller Cultur in die Wüste einer zwar in Blasirtheit und Ueberfeinerung taumelnden, im Grunde aber rohen und unwissenden Generation einzupflanzen. Es war in der Zeit, als der Hegelschen Philosophie ihr Sieg nicht mehr streitig zu machen war, im Todesjahre Hegel's und Göthe's. Als die Seele der neuen universellen Association der Menschheit wurde die Gottheit verkündigt in ihrer lebendigen Einheit, als die Liebe in den verschiedenen Weisen ihrer Offenbarung, nämlich nach der ideellen Seite hin im Menschen als dem Ich, unter der Eigenschaft der Vernunft und des Wissens, nach der reellen Seite hin in der Natur als dem Nicht-Ich, unter

der Eigenschaft der Kraft und der Schönheit. Im Vereinwirken dieser Ur-Polarität entspringt als Ebenbild der lebendigen Gottheit der Mensch, die dargestellte göttliche Liebe auf Erden, nach dem inneren Gegensatze des Wissens und der Vernunft von dieser, der Kraft und Schönheit von jener Seite. Seine Bestimmung ist, ins Unendliche sich der Gottheit zu nähern durch den Fortschritt der Religion, der Wissenschaft und der Industrie.

„In der Vergangenheit herrschte der Antagonismus oder die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Zukunft wird herrschen die allgemeine Verbrüderung oder die Vervollkommnung des Menschen durch den Menschen, nebst der Ausbeutung und Verschönerung des Erdkreises. Die Menschheit hat hierbei eine dreifache Richtung. Nach der Richtung der Vernunft bildet sie die Wissenschaft aus als ihr Dogma, nach der Richtung der Macht bildet sie die Industrie aus als ihren Cultus, und nach der Richtung der Liebe bildet sie die Politik aus als ihre Religion."

„Die gesellige Hierarchie besteht aus Theoretikern oder Gelehrten, aus Praktikern oder Industriellen, und aus Regierenden oder Priestern. Der Priester hat zum Geschäfte die Erziehung und die Gesetzgebung. Als ausübendes Werkzeug steht ihm hierbei der Künstler zur Seite, als wissenschaftlicher, politischer und industrieller Künstler. Die Gesellschaft in ihrer Gesammtheit wird befaßt durch die Religion, und findet in dieser Ordnung, dieser Harmonie, diesem Zusammenwirken den Willen und die vollständige Offenbarung Gottes."

„Alle gesellschaftlichen Institutionen haben zum Zweck die Vervollkommnung des moralischen, physischen und intellectuellen Zustandes der zahlreichsten und ärmsten Classe. Alle Privilegien der Geburt ohne Ausnahme sind daher zu tilgen. Jedem ist nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihren Werken zu lohnen."

„Die Religion ist die Liebe, das Gesetz die Verbrüderung, das Leben die Glückseligkeit für eine Menschheit, welche sich dem Drucke der Kindheit und den Stürmen der jugendlichen Unreife entwindet, um ins mündige Alter überzutreten. Die Menschheit und die Welt leben in Gott. Die Menschheit soll eine Familie unzähliger Kinder bilden. So wird an die Stelle der bisherigen fruchtlosen Kämpfe ein allgemeiner Friede treten. Der Priester aber ist der Vater der Wissenschaft und Industrie, der Träger der Liebe und des Friedens. Anstatt

der Furcht und der Strafe soll die Liebe die Herrschaft beginnen, unter deren siegender Gewalt allein die intellectuelle und physische Verbesserung der zahlreichsten und ärmsten Classe beginnen kann."

„Ausbeutung, Gewalt, Geburtsadel weicht der Classeneintheilung nach den Fähigkeiten. Müssiggang, Bettelei, Elend weicht der Besoldung gemäß den Werken. Diese Ordnung ist die Hierarchie der Liebe, wo der Herrscher dem Untergebenen den Fortschritt selber anbefiehlt. Der Leib soll dabei ebensowol gebildet werden, als der Geist; Leib und Geist sollen nicht mehr gegen einander kämpfen, sondern einander unterstützen, als gleichberechtigt, Erde und Himmel nicht mehr getrennt sein, sondern sich durchdringen in Harmonie. Hölle und Himmel wird nicht mehr sein, sondern nur die fortschreitende Entwicklung des Menschen in der Menschheit und der Menschheit in Gott." (Religion St. Simonienne. Enseignement central. Paris 1831. Pag. 58 suiv.)

Das Auftreten dieser Sekte war ihrer Verurtheilung gleich. Es konnte nicht anders sein, da sie die Menschheit durch einen dreifachen Misgriff beleidigte. Denn erstlich wich sie von der Strenge der christlichen Moral als einer Moral der Ascetik und Strenge gegen sich selbst um einen Schritt zurück, indem sie das Fleisch dem Geiste als ebenbürtig setzte. Zweitens entfernte sie sich aus der Monogamie in die zigeunerartige Sitte eines fünfjährigen Topfbrechens, wodurch sie das Gefühl des Weibes unheilbar verletzte. Drittens predigte sie den Eudämonismus. Dieser ist an sich selbst eine Charakterschwäche, aber als Religion gedacht, eine Unerträglichkeit.

Das Merkwürdigste und Auffallendste hierbei ist dies, daß St. Simon selbst für seine Person sich von diesen drei Misgriffen immer durchaus freigehalten hat, während weder seine eigene Schule, noch die darauf folgenden Sekten des Socialismus sich gänzlich wieder von ihnen zu befreien verstanden. Dieser Umstand gibt der Person St. Simon's als einer solchen und einzelnen ein weit näheres Verhältniß zur deutschen Philosophie, als dem übrigen Socialismus überhaupt zugeschrieben werden kann. St. Simon hat unter den Socialisten eine völlig ähnliche Stellung, wie Fichte unter den Philosophen. Er ist der große Anheber, an welchem Alles hängt und von welchem Alles zehrt, mehrentheils ohne seinen Namen zu nennen. Seine Bestrebungen stehen so hoch über Fourier und den übrigen Genossen, wie

Fichte über der Schaar derer, welche seine Ideen, indem sie sie einestheils ausbeuteten und vollzogen, anderentheils auch ebenso sehr in einseitige Stellungen verschoben. So wie die Philosophie nicht anders ihren Ruhepunkt finden kann, als durch ein vollständiges Zurückgehen auf Fichte, so kann der Socialismus nur eine taube und unfruchtbare Geburt bleiben, bis er sich entschließt vollständig zurückzugehen auf St. Simon, aber nicht auf die verweichlichte Schule von Enfantin und Bazard, sondern auf den echten St. Simon, den Christen und Märtyrer. Dies ist das große Gesetz des Genius in der Weltgeschichte, daß er Geister von gleicher Anlage und Stimmung zu gleichen Bestrebungen reizt mit dem Eifer, ihn zu übertreffen und zu überbieten. Aber so groß ist der Abstand zwischen der ursprünglichen und der blos entzündeten Kraft, daß der entzündete Proceß nur dadurch zuletzt sich aus seiner Verwilderung retten kann, daß das ursprüngliche Evangelium seinen Luther findet, welcher mit kritischem Eifer die anfängliche Reinheit des ewigen Werkes aus seinen verzerrenden Hülsen hervorschält.

Folgendes ist das prophetisch aufgefaßte Bild der Zukunft, welches St. Simon in den Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains entwirft, und in welchem gerade diejenigen seiner Ideen besonders hervortreten, deren Verwandtschaft mit den Fichtischen Ideen über die Bestimmung des Gelehrten eine sehr große ist:

„Rom wird aufhören, der religiöse Mittelpunkt der Christenheit zu sein. Dieser wird durch eine Vereinigung von 21 Auserlesenen der Menschheit unter dem Namen eines Neutonischen Rathes gebildet werden. Derselbe wird die Menschheit in vier Gruppen theilen, eine Englische, Französische, Deutsche und Italische. Alle Bewohner der Erde werden sich an eine dieser vier Gruppen anschließen. Der Neutonische Rath wird durch allgemeine Abstimmung beisteuernder Mitglieder ernannt, wobei auch den Frauen sowol die Betheiligung bei der Wahl, als die Ernennbarkeit zu Mitgliedern des Raths gestattet wird."

„Jede der vier genannten Gruppen wählt einen Unterrath für sich, welcher der Bestätigung des hohen Raths bedarf. Jedes Land des Erdkreises wählt einen speciellen Neutonischen Rath für sich, dessen Mitglieder bestätigt werden von dem Unterrath der Gruppe, an welche es sich angeschlossen hat. Diese Räthe der verschiedenen Gegenden des

Erdkreises sind in steter enger Verbindung unter einander durch permanente Abgeordnete der Unterbehörden am Sitze ihrer Oberbehörde. In allen Räthen ohne Ausnahme führt der vornehmste Mathematiker den Vorsitz. Alle Räthe zerfallen in zwei Abtheilungen, die erste aus den vier ersten, die zweite aus den drei letzten Classen bestehend. Sobald die zweite Abtheilung sich gesondert versammelt, führt bei ihr der vornehmste Literator den Vorsitz."

„Jeder Rath läßt einen Tempel bauen, welcher in zwei Abtheilungen besteht, wovon die eine das prächtig geschmückte Mausoleum zu Ehren Neuton's enthält, die andere mit Kunstwerken geschmückt ist, welche sich auf die Idee der Unsterblichkeit beziehen. Die erste Abtheilung des Raths wird den inneren Cultus desselben ordnen, worin alle ausgezeichneten der Menschheit geleisteten Dienste und alle Handlungen zur Ausbreitung des Glaubens ihre Ehren empfangen. Die Mitglieder der Räthe tragen Abzeichen, welche sie nach Belieben zeigen oder verhüllen. Jeder Gläubige, welcher weniger, als eine Tagereise vom Tempel entfernt wohnt, steigt einmal im Jahre in die Tiefe des Neutonischen Grabmals durch eine heilige Luke hinab. Prophetische Zustände werden hier die Empfänglichen ergreifen. Die neugeborenen Kinder werden durch ihre Eltern dem Mausoleum zugebracht. Der Tempel ist umgeben von Laboratorien, Künstlerwerkstätten und einer Lehranstalt. Diese, wie auch die Wohnungen der Glieder des Raths und die Empfangzimmer der Deputationen sind einfach und schmucklos; alle Pracht ist allein auf den Tempel verwandt. Die Bibliothek darf nicht über 500 Bände enthalten."

„Jedes Mitglied des Raths wählt jedes Jahr fünf Personen, nämlich einen Stellvertreter für sich selbst in Fällen der eigenen Abwesenheit, einen Diener des Cultus für die Verrichtung der großen Ceremonien, ein Ehrenmitglied, welches sich für den Fortschritt der Wissenschaft oder Kunst, ein anderes, welches sich für ihre Anwendung verdient gemacht hat, und ein drittes nach persönlicher Neigung. Diese Ernennungen bedürfen der Bestätigung der Majorität des Raths. Der Präsident jedes Raths wählt einen Hüter der heiligen Behausungen, welcher die äußerliche Aufsicht und das Oekonomische besorgt, auch den Sitzungen des Raths beiwohnt. Seine Ernennung bedarf der Bestätigung des Raths. Der höchste Rath wird in jeder Abtheilung auf Erden eine Niederlassung haben, und alljährlich mit seiner

Wohnung wechseln. Ein sehr mächtiger Herrscher wird der Gründer dieser Religion sein. Er wird zum Dank die Erlaubniß empfangen, in allen Räthen zu sitzen und ihnen zu präsidiren. Er wird im Neutonischen Grabmal bestattet werden."

„Alle Menschen werden arbeiten, und sich alle als Arbeiter Einer großen Werkstätte betrachten, deren Arbeiten zum Zweck haben, den menschlichen Geist der göttlichen Vorsehung anzunähern. Der höchste Neutonische Rath wird die Arbeiten leiten nach den Gesetzen der allgemeinen Attraktion, der Schwere (des Zusammenhangs unter den Wesen). Alle Neutonischen Räthe werden die Trennungslinie genau beobachten, welche sie als die geistliche Macht der Erde von den weltlichen Regierungsgewalten scheidet."

„Sobald die allgemeinen Wahlen des höchsten Raths und seiner Unterbehörden werden ins Werk gesetzt sein, wird die Geißel des Krieges für immer von Europa weichen. Die Europäer als die friedfertigen Söhne Abel's werden die blutigen und trägen Kainssöhne in Afrika und Asien ihrer Religion unterwerfen. Der Gründer dieser Religion wird der Oberbefehlshaber der Heere der Gläubigen sein, und diese Heere werden über die ganze Erde die Niederlassungen gründen, welche für die Sicherheit der Mitglieder des Neutonischen Raths erforderlich sind." (Oeuvres de St. Simon, par Olinde Rodrigues. Paris 1841.)

St. Simon trat mit diesem seinem frühesten Plan bereits gegen Ende des vorigen Jahrhunderts vertrauensvoll an seine Nation. Das Scheitern Robespierre's in seinem Bestreben, die Religion der reinen Vernunft-Postulate, der Gottheit, Tugend und Unsterblichkeit, als Staatsreligion zu gründen, hatte ihm die Ueberzeugung gegeben, daß für den Aufbau dieser Religion, welcher auch er anhing, Fundamente gesucht werden müßten, welche erhaben seien über den Staat und das Getriebe seiner Parteien. Er suchte diese Fundamente in der Wissenschaft und der Industrie, weil er diese beiden für die stärksten Gewalten des Zeitalters hielt. In dem Neutonischen Rathe, welcher nicht als ein durch sich selbst bestehender Geheimbund, sondern als ein durch allgemeine Wahl ernanntes öffentliches Organ der ganzen Menschheit zu denken ist, wird einestheils die Wissenschaft befreit von ihrer erniedrigenden Bettelei an den Thronen der Gewaltigen auf Erden, vielmehr selbst zu einer imponirenden Friedensmacht erhoben, welche

in ihrer Selbstständigkeit jeder einzelnen politischen Macht ebenbürtig und gewachsen sei; anderentheils die friedliche Industrie mit einem friedlichen Werkzeuge ausgerüstet, wodurch sie von selbst einer unendlich rascheren Vervielfältigung ihrer Einsichten, und folglich einer unaufhaltsamen Verbesserung ihrer Lage von Innen her entgegengehen muß. Er forderte sein Zeitalter auf, sogleich den Anfang zu machen durch eine Subscription für einen Fonds zur Besoldung von je dreien der genialsten Mathematiker, Chemiker, Physiker, Physiologen, Literatoren u. s. f., um denselben Muße zu bereiten, alle ihre Kräfte auf den einzigen Zweck einer Verbesserung des Zustandes der Menschheit auf dem Wege der Wissenschaft zu lenken. Die Beisteuernden sollten zugleich die Wählenden sein, die Akademie der Wissenschaften in London um die erste Empfangnahme der Gelder angegangen werden. Die Aufforderung hatte keinen Erfolg. Diejenigen, welche gern zu so großgedachtem Zweck hätten beisteuern dürfen, fanden vermuthlich den gegenwärtigen Zustand der Menschheit nicht so schlimm, und diejenigen, welche in den Foltern dieses Zustandes eingesperrt saßen, hatten keine Mittel, die Werkzeuge ihrer Emporhebung zu beschaffen. St. Simon war aber kein Theoretiker, wie Fourier oder Krause, der in Hoffnung auf eine bessere Zukunft sein Leben hindurch mit der Ausbildung eines chimärischen Planes zu spielen vermocht hätte, sondern vielmehr einseitig das Gegentheil, nur ein Mann der That und der persönlichen Unternehmungen. Da er an der eigenen Erzeugung einer Macht zur Ausführung seiner religiösen Idee verzweifelte, so sah er keinen anderen Ausweg mehr vor sich, als die wirkliche herrschende Macht zum approximativen Eingehen in seine Grundidee einer großen menschheitlichen Werkstätte zur Besiegung der Natur und Ueberwindung des Elends auf Erden anzugehen. Er stellte dem König Ludwig XVIII. in einem ehrfurchtsvollen Schreiben vor, wie es der Gang der Geschichte Frankreichs bisher gewesen sei, daß unter der Aegide seines glorreichen Königthums der ursprüngliche, friedliebende und industriöse Charakter der Celten als Ureinwohner des Landes über die feudalen und verwildernden Institutionen der kriegerischen Usurpatoren, nämlich des fränkischen Adels, einen Sieg nach dem anderen davongetragen habe, und wie diese Bestimmung des Königthums nur dadurch ihren Gipfel erreichen könne, daß die durchgreifende Organisation des Staats nach dem Princip des Industrialismus und der Bildung in Künsten

und Wissenschaften mit Aufhebung aller politischen Standesunterschiede und Privilegien vom Könige selbst in die Hand genommen werde. In seinem dieses Schreiben begleitenden Catéchisme des Industriels schleuderte er zum erstenmal das große socialistische Thema einer Organisation der Arbeit durch den Staat in die Welt als eine Flamme, die in Ewigkeit nicht wieder verlöschen kann. Es war die Uebersetzung seiner Idee eines menschheitlichen Laboratoriums in die Sprache des gemeinen Lebens. Er machte dabei im Interesse seiner Idee die Forderung, daß der Unterschied zwischen dem Stande des Landbesitzers und dem des Industriellen (Fabrikanten und Handwerkers) gänzlich schwinde, daß man den Landbau ganz vom Gesichtspunkt der Industrie und des Fabrikwesens betreibe, und dem Grund und Boden, welchen jemand besitzt, in keiner Weise eine höhere Bedeutung im Staate beilege, als dem Holz, Eisen, Leder, Papier, oder einem sonstigen Stoff, worin ein Mensch arbeitet. Auf der andern Seite strebte er ebenso sehr den Unterschied zwischen ungebildeten und gebildeten Ständen als einen politischen in der Wurzel zu heben, indem er in einem jeden Fache, z. B. Handel, Gewerben u. s. f. die Stufenleiter von geringeren und höheren Graden der Ausbildung nur als einen Gradunterschied entweder des Talents oder der Ausübung desselben, nie aber als einen Artunterschied verschieden berechtigter Menschenklassen zuließ. Von diesem Gesichtspunkte angesehen, erschien der Mangel an Bildung, welcher früher als ein besonderer Menschheitstypus angesehen wurde, nur als ein bloßes Deficit, welches nicht sein sollte, und welches man daher möglichst rasch zu tilgen hätte. Auf der anderen Seite erschien aber auch derjenige Theil der s. g. Bildung, welcher ohne einen reellen Nutzen blos darauf abzweckt, die Menschen in ein eitles Gefühl der abstrakten Erhabenheit über andere nützliche Glieder der Gesellschaft hinaufzuschwindeln, als eine Giftpflanze, auf deren Tilgung man ebenfalls nicht eifrig genug bedacht sein könnte. Wenn also z. E. Hegel die Nothwendigkeit dreier politischer Stände construirte, als eines Standes der Grundbesitzer, der Industriellen und der Denkenden, so ist, vom Gesichtspunkte St. Simon's angesehen, dies eben die Grundkrankheit des Jahrhunderts, welche er construirt hat. Damit diese Scheidewände, welche die Menschheit von sich selber trennen, fallen, muß die Anordnung und Leitung der menschlichen Angelegenheiten ausgehen vom Gesichtspunkt des ganzen und ungetheilten Volks, d. h. der Arbeit oder

Industrie. Denn Jedermann ist Arbeiter, nicht aber Jeder ein Grundbesitzer oder von hoher Geburt. Natürlich kann aber für die Erleichterung der Wege, welche für Jedermann zu Besitz, Wohlstand und Familienglück führen, nicht besser gesorgt werden, als durch die gesammte Menschheit selbst, oder durch die Gesammtheit der arbeitenden Kräfte unter Leitung der höchsten Virtuosen unter den Arbeitern, nämlich der Gelehrten und Künstler.

Die Naivetät, den privilegirtesten Mann in Frankreich zur consequenten Abschaffung aller feudalen und fränkischen Privilegien in diesem Lande aufzufordern, war freilich groß. Der Urheber solcher Zumuthungen konnte nur als Narr verspottet werden. Nun wußte St. Simon nicht mehr, an wen sich wenden, da sein zweiter Brief an die Menschheit sich ebenso schlecht adressirt gezeigt hatte, als der erste. Und vor der Predigt des Aufruhrs hielt ihn eine unüberwindliche Scheu seiner friedliebenden Natur zurück. Da gerieth zuletzt dieser uneigennützige Graf, verschmähet, verlacht, verarmt, und ganz bis zur Klasse derer erniedrigt, für deren Schicksal stets ganz besonders sein Herz geschlagen hatte, nämlich der Armen und Elenden, an welche die Verheißung des Evangeliums geht, auf den Entschluß, einen dritten Brief an die Menschheit zu schreiben ohne alle Addresse, eine Predigt zur Erneuerung des wahren Christenthums, in Gestalt eines Gesprächs zwischen einem Conservativen und einem Neuerer, betitelt: Nouveau Christianisme. Er wies darin nach, wie seit dem funfzehnten Jahrhundert die katholische Kirche ihr Amt, die Interessen der Armuth nebst den Interessen des Geistes gegen die Herrschaft der Gewalt und der Geburt zu vertreten, aufgegeben habe, ohne daß auch die protestantische Kirche irgend weder fähig noch Willens gewesen sei, dieses höchste Amt der Verwaltung menschlicher Angelegenheiten auf ihre Schultern zu nehmen. Er erkannte an, daß bis ins funfzehnte Jahrhundert, als bis zu dem Zeitpunkte, wo die Kirche selbst mit den Fürsten und dem Adel gegen den Geist und die Völker ein Bündniß schloß, dieselbe sich als Verfechterin und Beschützerin, wenn auch nicht überall der armen und nothleidenden Klassen, doch sicher der Interessen des Talents und der geistigen Vorzüge gegen die brutale Gewalt betragen, und hierdurch bis auf diesen Zeitpunkt die Berechtigung ihrer Existenz bewiesen habe. Seit 300 Jahren sei nun dieses Amt erledigt, und die Menschheit bange in Erwartung auf den neuen Träger, auf welchen

dasselbe überzugehen habe. Rom sei dieser Träger nicht mehr. Nachdem er dies bewiesen hatte, starb er. Und siehe da! auf diesen nicht adressirten Brief antwortete das Schicksal mit der Entstehung der Schule des Socialismus in Frankreich. Ludwig XVIII., welcher das Projekt, im Namen des industriellen Bürgerthums zu regieren, verlacht hatte, verlor den Thron an einen andern Regenten, welcher sich auf die Schultern des industriellen Bürgerthums stellte, aber freilich nur durch die That bewies, wie wenig bei solchen halben Positionen in der Politik herauskommt. Die Schule des St. Simonismus aber fing sogleich mit Verderbniß, Eudämonismus, Erschlaffung und phantastischer Willkür an. Die Uridee St. Simon's, nämlich der über allen Einzelstaaten erhaben stehende Wissenschaft- und Menschheitbund, war längst vergessen. An ihre Stelle traten die dem Stifter gänzlich fremden Lehren von der Auflösung der Familie und des Eigenthums.

So ist denn der Socialismus gleich von seinen ersten Anfängen an in eine Sackgasse gerathen. Ausgegangen bei St. Simon von dem Gedanken, der darbenden und leidenden Menschheit den Erwerb der beiden süßesten Lebensgüter, der Familie und des Besitzes, zu erleichtern, verirrte er sich in das gänzlich umgekehrte Streben, das Schicksal derer, welche beide Lebensgüter entbehren, auf die ganze Menschheit überzupflanzen. St. Simon suchte nach Mitteln, die Leitung der menschlichen Angelegenheiten aus den Händen der durch Geburt und Reichthum bevorzugten Familien in die Hände der Wissenschaft und Kunst hinüberzuführen. Die Schule hingegen schritt alsbald zu einer sogenannten Kritik der Familie und des Besitzes. Man machte abenteuerliche Versuche, durch willkürliches Rütteln an diesen beiden ethischen Grundvesten die Menschheit mit einem Male in erträumte höhere Zustände zu versetzen. Man vergaß oder suchte zu vergessen, daß einerseits die Freiheit des Mannes und die Sonderung des Besitzes, andererseits die Ehre des Weibes und die Familie Wechselbegriffe sind. Man vergaß, daß wirkliche Freiheit nur dort vorhanden ist, wo der Mensch innerhalb eines gewissen Besitzes als Wirkungskreises sich als die allein und unumschränkt bestimmende Ursache weiß. Man vergaß, daß das Weib im Verhältniß zum Manne sich zum bloßen Besitz (zum gepflügten Acker) erniedrigt fühlen muß, so lange nicht durch strenge und (wenigstens in der Präsumtion) unauflösliche Monogamie das Gleichgewicht der Persönlichkeiten hergestellt wird. Man vergaß die

jahrtausendelangen Anstrengungen, welche es der Menschheit gekostet hat, bis sie von dem ursprünglichen und brutalen Standpunkte, die Personen als Naturprodukte, Accidenzen eines substantiellen Bodens als Grundbesitzes anzusehen, auf den ethischen Standpunkt des römischen Rechtsbegriffs, welcher allen Besitz ohne Ausnahme zum Accidens der Person macht, gelangte. Man verkündigte unter dem Namen einer Emancipation des Weibes eine Lehre, welche demselben in der Ausübung dieselbe unpersönliche Stellung aufs neue zurückbringen würde, aus welcher dasselbe erst in der letzten Weltperiode vermöge der von der katholischen Kirche vollzogenen äußersten Abstriktion des Begriffes der Monogamie war zu einem höheren Dasein emporgehoben worden. Von hier an bekommt die Sache eine große Aehnlichkeit mit der Goldmacherkunst. Der Paroxysmus verläuft in zwei Epochen. Die erste begreift die Versuche einer entweder gänzlichen oder partiellen Aufhebung der Familie und des Privateigenthums, jedoch mit Beibehaltung des zinsentragenden Capitalwerthes, mit Anschluß einerseits an die durch Fourier und Owen ausgebildete Idee der Phalansteres und der Nationalwerkstätten, andererseits an die durch Baboeuf aufgebrachte Idee des Communismus (der Gütertheilung). Die zweite Epoche, welche erst jetzt in ihrem Anfange steht, ist die von Proudhon, welcher die Träume der vergangenen Epoche für Utopien erklärt, die Familie völlig in ihre Heiligkeit restituirt (er ist sogar gegen alle Ehescheidung), aber das Eigenthum als solches für Diebstahl erklärt, und auf Mittel sinnt, den Capitalwerth als einen lebendigen und durch sich selbst erwerbsfähigen zu zerstören. Wie dort das Phalanstere und die Nationalwerkstätte, so ist hier die procentlose Nationalbank das Utopien, worin sich die Schule so lange vergebens umhernecken wird, bis sie, überwiesen von der Hohlheit auch dieser Phantasiegestalt, zur ursprünglichen ewig wahren Grundidee St. Simon's zurückkehrt, daß es die Wissenschaft ist, welcher die Menschheit dieses Erdballs die Organisation ihrer Angelegenheiten in die Hand legen muß, wenn sie sich zu einer großen Werkstätte des Kampfes mit der Natur, dem Elend und dem Egoismus umbilden will.

In Deutschland ist es nächst Fichte besonders Wagner, welcher den St. Simonschen Grundgedanken einer wissenschaftlichen Theokratie ausgebildet hat, und zwar nicht ohne einen Anflug von Baboeufschem Communismus. Denn er zählt es ausdrücklich zu den Befugnissen

der von der Zukunft nach dem Plane des Weltgesetzes zu gründenden theokratischen Behörde, die gegenwärtige Vertheilung des Eigenthums für ungültig zu erklären, eine principielle Vertheilung des Eigenthums hingegen von neuem vorzunehmen, und dieselbe von Zeit zu Zeit so zu corrigiren, daß durchaus kein Armer im Volke gefunden werde. Fichte hatte bereits im System der Sittenlehre behauptet (S. 398), daß der Strenge nach in einem Staate, wo auch nur Ein Bürger kein Eigenthum habe, überhaupt kein rechtmäßiges Eigenthum sei; daß, wer keines habe, auf das des Andern nicht Verzicht gethan habe, und es daher mit seinem vollen Rechte in Anspruch nehme. Wagner lösete diesen von Fichte nur hingeworfenen, aber nicht entwirreten, gordischen Knoten auf die naivste, ja auf antik großartige Weise durch das Agrargesetz seiner Theokratie.

Behutsamer und feiner ging Krause zu Werke. Der Communismus mit seinen Agrargesetzen lag ihm ferne. Desto mehr häuften sich bei ihm die Beziehungen zu demjenigen Theile des Socialismus, welcher das Associationswesen, die Erleichterung der Arbeit durch gemeinschaftliches Thun, die Verwandlung der Menschheit in eine große Naturwerkstätte betrifft, also mit der Grundidee von Fourier und Owen. Zwischen Wagner und Krause ist ein ähnlicher Unterschied, wie zwischen Communismus und Socialismus. Wagner's Idee einer wissenschaftlichen Theokratie ist gewaltsamer, darum roher, als Krause's Idee des Menschheitbundes, weil jene eine neue Ordnung der Dinge geradezu von oben her anbefohlen haben will, und nur verlangt, daß es eben die richtige Behörde sein soll, welche befiehlt, während Krause durchaus keine Organisation von oben her zuläßt, sondern alles lediglich von unten auf durch freiwillige Anziehungskräfte entwickelt haben will. Wagner läßt den neuen Zustand plötzlich wie einen Krystall anschießen, Krause läßt ihn allmälig und langsam wie eine Pflanze aufwachsen. Auch Fourier (1772—1837) ist der Ansicht, daß sich die neue weltbeherrschende Gewalt von unten auf zu organisiren habe, und daß ihre Agentien die psychologischen Attraktionskräfte der menschlichen Persönlichkeiten seien (Théorie des quatre mouvements, 1808). Nur ist der Unterschied der, daß er dies mit Verkennung der ethischen Grundvesten des Besitzes und der Familie, Krause hingegen mit Achtung und Schonung derselben zu bewerkstelligen sucht. Daher denn die Fourierschen Pläne ebenso auffallend, phantastisch und utopisch,

als die Krausischen bescheiden, unscheinbar und praktisch sind. Krause knüpft überall schonend und weiterbildend an das Vorhandene an, und verliert die moralische Schwachheit der Menschennatur nirgends aus den Augen, während Fourier mit abstrakter Negation alles Vorhandenen Projekte bildet, welche ein von Natur entschieden zum Guten geneigtes Menschengeschlecht postuliren, und daher in der Wirklichkeit keinen Boden einer möglichen Anwendung vorfinden. Krause denkt ferner im großen Vereinleben der Menschheit ganz vorzüglich auch an die höheren Anlagen und Bestrebungen des Menschengeistes, für welche in einem Wissenschaftbunde, Kunstbunde, Religionsbunde, Tugendbunde, Schönheitbunde u. s. w. innerhalb des Einen und Ganzen Menschheitbundes Sorge getragen werden soll, während Fourier auf dem einseitigen Hungerleider-Standpunkt steht, wo der Mensch es als höchstes Glück ansieht, wenn er alle Tage Braten und Wein, Theater und Tanz, Lust und Spiel haben darf. Fourier's Phantasmen sind in dieser Hinsicht nur pathologisch zu begreifen als die sympathetisch miterlebten Träume des Noth leidenden Proletariers von den Genüssen der schwelgenden Reichen, die sich in der gutmüthigen und weiblichen Seele als ein allgemein zu erwerbendes Gut abspiegeln, während sie in männlicheren Naturen zum Grimm treiben. Es ist die bloße Philosophie des leeren Magens. Fourier hat übrigens die Ansicht, daß wir noch in einer sehr frühen Epoche der weltgeschichtlichen Entwicklung stehen, mit Krause gemein. Er erwartet, wie dieser, aber mit viel dreisterer Zeichnung im Detail, einen erst noch zukünftigen wahren Sonnenaufgang des Menschheitlebens und darauf folgenden Tag mit steigendem Lichte, dann aber auch eine darauf folgende entsprechende Wiederabnahme. Ueberhaupt theilen beide mit einander die Ansicht, daß sich alle Weltentwicklungen ohne Ausnahme in Kreisläufen der Zunahme und Abnahme bewegen, im Gegensatz zur Fichtischen Ansicht, wonach es im regelmäßigen Gange der Geschichte sowol für das Ganze, als für den Einzelnen, nur ein Fortschreiten, nicht aber ein Rückschreiten gibt, und wonach aller Verfall, Tod und Abnahme nur in einem Abwerfen alter Hülsen zum Behuf höherer Geburten besteht. Diesem entgegengesetzt ist das System der ewigen Kreisläufe, welches von Fourier und Krause gleicherweise ganz consequent bis zu einer Seelenwanderungslehre von Stern zu Stern ausgedehnt wird, wonach bei einem jeden Individuum nach dem Tode durch neue

Zeugung der Eintritt in einen neuen Lebenskreis erfolgt, welcher mit seinem Tode ebenso in die Geburt eines dritten endigt u. s. f. Diese Lebensläufe bilden bei Krause untereinander wiederum die Theile größerer Lebenskreise (Vollzeiten), welche durch das Symbol der Schlingenlinien zu näherer Anschaulichkeit gebracht werden. (Lebenlehre S. 233 ff.)

Auch Fries kommt zu Forderungen, welche dem Fichtischen Thema, daß im Staat keine Gerechtigkeit walte, so lange es noch verhungernde Besitzlose gebe, völlig entsprechen. Er fordert, daß das Mein und Dein nach dem Grundsatze der persönlichen Gleichheit in der Gesellschaft vertheilt werde, daß die größtmögliche Gleichheit des Genusses und der Befriedigung der Bedürfnisse hergestellt werde, daß die Befriedigung der Bedürfnisse nur als Belohnung der Arbeit folge, daß jeder die Früchte seiner Arbeit selbst genieße, daß einem jeden möglich gemacht werde, seine Arbeit gegen seine Bedürfnisse umzutauschen. Fries bleibt aber bei diesen abstrakten Forderungen stehen, ohne ein neues Werkzeug kenntlich zu machen, wodurch so große Dinge bewerkstelligt werden mögen, welche ohne nähere Bezeichnung eines solchen keinen größeren Werth haben, als fromme Wünsche zu sein.

Der Socialismus in Frankreich scheint mit raschen Schritten diesem Friesschen Standpunkte der Rathlosigkeit ebenfalls entgegenzugehen. Schon sind durch Proudhon die Pläne der älteren Schule für Utopien erklärt und damit in die Schule ein Keim des Mißtrauens in ihre eigene Kraft gesäet worden, welcher seine Früchte tragen muß. Zwar setzt Proudhon an die Stelle der von ihm siegreich zerstörten Utopien noch vorläufig ein neues, die procentlose Nationalbank, aber einestheils wird auch dieses nicht lange vorhalten können, weil auch es, wie der Fouriersche Plan, eine überwiegende Neigung des Menschengeschlechts zum Guten voraussetzt, anderentheils besteht das, was Proudhon als den Anfänger einer ganz neuen Epoche des Socialismus erscheinen läßt, nicht in diesem neuen Utopien, sondern vielmehr in dem von ihm geltend gemachten und aufs neue in eine ältere und tugendhaftere Epoche des Freiheitsstrebens zurückweisenden Begriff der Anarchie. (Confessions d'un révolutionnaire. Paris 1850.)

Die Anarchie oder Ohn-Herrschaft im Sinne Proudhon's bezeichnet das Verhältniß, daß es über dem Willen der einzelnen Person keine berechtigte Herrschergewalt gibt, und daß sowol die Anmaßung der Verfügung über eine andere Person in der Absicht, sie

glücklich zu machen, als auch die Hingebung seiner Person zu solchem Zweck, eine unmoralische ist. Dieses Verhältniß ist nichts weiter, als eine unmittelbare Folge aus dem Grundsatze der Autonomie der Vernunft. Daß dieselbe sich in der Sekte der Socialisten so neu und parador ausnahm, zeigt eben nur an, zu welchem schlaffen Orientalismus des Genießens dieselbe durch die Einsaugung Fourierscher Ideen herabgesunken war. Will man sich aber fortan damit begnügen, das nicht zu bezweifelnde Princip der Ohn-Herrschaft zur alleinigen Grundlage des Staates zu erheben, so verliert damit der Socialismus ganz wieder seinen eigenthümlichen industriellen Boden, und löset sich gänzlich wieder in den abstrakten Begriff der politischen Demokratie auf, über welchen St. Simon und Fourier sich dadurch zu erheben gedachten, daß sie die ökonomischen Bedingungen suchten, unter denen jene abstrakten Principien Wärme und Leben bekommen.

Auf jede Weise ist Proudhon als ein in dieses Chaos fruchtreicher, aber ausschweifender Kräfte hineingetretenes reinigendes Princip anzusehen, welches die erschlafften Gemüther stählt, und den durch den eingerissenen Eudämonismus mit einem völligen Untergange bedroheten Sinn für persönliche Unabhängigkeit wieder ins Leben ruft. Denn mit jener in den Socialismus eingeschlichenen Goldmacherkunst Fourier's fing das Verhältniß zwischen den politischen Grundsätzen und den ökonomischen Mitteln an, gänzlich verkehrt und verschoben zu werden. Wenn bei St. Simon die Ordnung der ökonomischen Verhältnisse der Menschheit im Großen als Mittel vorgeschlagen wurde, um zur ethischen und politischen Gleichberechtigung aller Menschen zu gelangen, so galt der Schule umgekehrt das ökonomische Wohlsein als letzter Zweck der Menschheit, die ethische und politische Gleichberechtigung als bloßes Mittel. So diente denn gerade der Socialismus dazu, der republikanischen Tugend durch seinen Eudämonismus die Spitze abzubrechen, indem er an die Stelle der Freiheit der Person, d. h. ihrer Unbeherrschbarkeit durch den Willen Anderer, den Begriff ihres bloßen Wohlbefindens nach bekanntem despotischen Beglückungssystem unterschob, und so das Mittel zum Zweck erhob, den Zweck zum Mittel erniedrigte. Dieses Hauptgebrechen der Schule ist durch Proudhon vermöge des aufgestellten Begriffs der Ohn-Herrschaft mit Glück bekämpft worden.

Aber nicht nur der Proudhonsche Begriff der Ohn-Herrschaft,

sondern auch seine Kritik des Eigenthums ist der deutschen Philosophie nahe verwandt. Kant stellte nämlich bereits in seiner Rechtslehre (§. 31) die Definition des Geldes auf, daß es das Mittel sei, den Fleiß der Menschen unter einander in Verkehr zu setzen. Die Definition soll die Entstehung des Geldes, nicht aber sein Wesen erklären. Sie paßt darum in letzterer Beziehung nur halb, nämlich in Beziehung auf das rechtlich erworbene, nicht aber auf das aus Affektion geschenkte oder durch List und Raub an sich gebrachte Capital. Ebenso wenig auf das ererbte. Denn Erbschaftsgesetze gehen sämmtlich von der Voraussetzung aus, daß die Eltern den Willen haben oder billiger Weise haben sollen, den Betrag ihres substantialisirten Fleißes den Kindern affektionsweise zu übermachen, was sie ja, wenn der Staat hierfür keine Garantie übernähme, auch bei Lebzeiten ebenso gut könnten. Man muß daher die Kantische Definition entweder als zu enge fahren lassen, oder sie in ein Postulat verwandeln. Der letztere Weg ist der Weg Proudhon's. Wenn Kant an demselben Orte fortfährt: „daß der Nationalreichthum eigentlich nur die Summe des Fleißes ist, mit welchem Menschen sich untereinander lohnen", so liegt in dieser Behauptung, wenn man sie bis in ihre letzten Consequenzen verfolgt, die Proudhonsche Kritik des Eigenthums verborgen. Denn wenn Reichthum nichts als Fleiß sein darf, so ist alles nicht durch Fleiß, sondern auf anderem Wege, durch Erbschaft, Spekulation, Zinsen u. dgl. gewonnene Eigenthum ein an den Mitmenschen begangener Diebstahl. Die nothwendige Folge ist die Idee einer Vertheilung des Eigenthums nach der Arbeit. Arbeit und Eigenthum fangen an für absolut identische Begriffe zu gelten, und es entsteht die Aufgabe, den Besitz, die Wirkungssphäre der ethischen Personalität, welche bei Kant noch als eine irrationale Größe im Dunkeln lag, einem rationalen Calcul nach der Formel des Fleißes zu unterwerfen. Alles Eigenthum hat sich als rechtmäßig erworbenes zu documentiren, und der Begriff des ursprünglichen Eigenthums wird verworfen. Alles angeborene Eigenthum wird gleichsam wie ein abzuschaffender Materialismus betrachtet, und gefordert, daß das Existirende allein die autonomische Thätigkeit, die Arbeit, sei. Daher soll dann auch das Capital nicht mehr eine thätige Substanz bilden für sich selbst, soll keine Zinsen tragen, sondern soll jederzeit umsonst hergeliehen werden können zum Dienste Jedermanns.

Aber diese Ansicht der Dinge stößt auf unüberwindliche Schwie-

rigkeiten. Es ist schlechterdings nicht der Fall, daß aller Besitz den Gesichtspunkt, durch autonomische Thätigkeit erworben zu sein, als möglich zulasse. Der unzweifelhafte Besitz meiner eigenen geistigen und körperlichen Fähigkeiten bildet hier die unüberwindliche Instanz. Denn diese, welche meinen naturrechtlichen Grundbesitz bilden, bleiben immer ein nicht erworbenes, sondern ein von elterlicher Seite her geschenktes Eigenthum, und begründen daher die Möglichkeit, daß es auch unter den übrigen Besitzthümern solche geben könne, deren Wesen man verletzen würde, wenn man nach dem arbeitsmäßigen Erwerbschein für sie fragen wollte. Man denke an den Besitz guter Freunde, eines treuen Weibes, hülfreicher Verwandten, Beistand leistender Kinder und Enkel. Oder man denke an den Antheil der Luft, den wir athmen, an den Antheil des Weges, den der Wanderer tritt, des Meeres, das der Schiffer befährt, des Sonnenlichts, bei dessen Scheine wir arbeiten. Dies alles wird dem Menschen von der gütigen Natur überflüssig geschenkt, nicht erst nach dem Maße seiner Arbeit und Anstrengung kärglich und knapp zugemessen. Ließe sich von diesem Gesichtspunkt aus nicht mit weit größerem Rechte der ganze Zusammenhang zwischen Arbeit und Eigenthum als ein künstlicher, unnatürlicher, verschrobener, lediglich durch Tyrannen nach dem erniedrigenden Gesichtspunkte des nur durch Lohn zu kirrenden Sklaven eingeführter, verwerfen und mit Verachtung belegen? Ganz sicher. Auch würde, wenn sich die menschliche Werkstätte wirklich so einrichten ließe, daß der Besitz ganz strenge dem Maße und der Anstrengung der Arbeitskräfte folgte, hierdurch im Sinne der wahren Humanität noch kein Haar breit gewonnen sein. Denn es würden alle schwächeren Kräfte, welche in jedem Fache die Mehrzahl bilden, gegen die stärkeren und von der Natur bevorzugten sogleich in die Lage des Proletariats herabsinken, und so würde man eher eine Steigerung, als eine Ausgleichung der übeln Lage der Dinge vor sich sehen, über welche von Seiten der Humanität die gerechte Klage ergeht, daß nur dem gegeben wird, welcher von Natur schon viel bekommen hat, und dem, welcher von Natur wenig bekommen hat, in Folge dessen auch noch das wenige verkümmert wird, was er bekam. Von jetzt an erst sähen alle von Natur nicht besonders bevorzugte Menschen an ihrem Lebensthor die Aufschrift glänzen:

Lasciate ogni speranza voi ch' entrate!

Die Humanität verlangt mit strenger Umkehrung dieser Idee ihr ganzes Gegentheil, nämlich dies, daß, je schwächer die von Natur geschenkte Kraft ist, desto mehr äußerer Anreiz zur moralischen Entwicklung derselben gegeben werden möge, wozu das beste Mittel dieses wäre, wenn die Menschheit mit gütiger und freigebiger Hand der schwächeren, aber willigen Arbeitskraft gänzlich dasselbe Maß des Genusses als der stärkeren zollte, und hierdurch die engherzige Maxime, daß sich der Genuß strenge nach der Arbeit zu richten habe, in die großherzige verwandelte, daß sich der Genuß vielmehr ganz und gar nach der Ermunterungsbedürftigkeit schwacher Kräfte zur Arbeit richten müsse, indem starke und edle Naturen schon gänzlich durch sich selbst über der ganzen Sphäre des Genusses als einer unbedingt fesselnden erhaben stehen. Denn das an sich Gemeine und Erniedrigende ist der Eudämonismus des Reichthums, so wie das an sich Edle die Askese einer geliebten und gewählten Armuth ist.

Ἀρετὰ πολύμοχθε γένει βροτείῳ,
Θήραμα κάλλιστον βίῳ! (Aristot.)

Nicht also die Fähigkeit und Thätigkeit bestimme das Eigenthum, sondern die Ermunterungsbedürftigkeit zur Arbeit. Da aber diese ebenso wenig in einen Calcul gebracht werden kann, als sich vom Proudhonschen Standpunkte aus genau abmessen läßt, wo die Grenze ist, an welcher der Erwerb aufhört, und Anmaßung, Uebervortheilung und Raub anfängt, so zeigt sich damit die Kritik des Eigenthums als die wahre Quadratur des Kreises, nämlich als die vergebliche Aufgabe, irrationale Größen als rational behandeln zu wollen.

Betrachtet man hingegen die Sache vom Standpunkt der Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit, welcher der einzig hier übrig gelassene ist, so erscheint das ererbte, d. h. geschenkte Capital als eine nöthige Bewaffnung der menschlichen Kraft, ohne welche sie den ihr aufgetragenen Kampf mit der Natur an keinem Punkte mit Glück zu bestehen vermöchte. Ohne diese Bewaffnung vermag kein Einzelner etwas. Nivelliren hilft hier nicht das Deficit der Gegenwart an die Zukunft abtragen. Hier paßt nur die Regel, daß man das einmal gewonnene Instrument dem, welcher es zufällig geschenkt bekommen hat, lieber gönne, als dasselbe zwecklos zertrümmere. Das Capital gibt Raum im Chaos, baut über dem ursprünglichen Elend des Lebens einzelne

lichte Brücken, an denen sich das Ganze allmälig emporarbeiten kann. Das Elend wird nicht gebrochen durch Stürzung in allgemeines oder nivellirtes Elend, sondern dadurch, daß vorläufige Oasen des Glückes angepflanzt werden, woraus das Elend mit der Zeit den Impfsamen eigenen zukünftigen Glückes beziehen kann. Daß das letztere möglich werde, dazu gehört nichts weiter, als daß dem Capital als solchem niemals die allergeringste gesetzliche oder politische Bevorzugung zukomme, oder daß man mit andern Worten die ökonomische von der politischen Sphäre in ihrer Beurtheilung gänzlich trenne, indem die ökonomische Sphäre überall nur nach den schwankenden und instinktartigen Regeln der Nützlichkeit beurtheilt werden kann, während im Gegentheil die politische Sphäre als die höhere den strengsten und unbedingtesten Grundsätzen a priori unterliegt. Proudhon, welcher das ökonomische Feld nach Grundsätzen a priori regeln will, schweift hierin ebenso sehr aus, als diejenigen Politiker, welche umgekehrt im Felde der Staatskunst an die Stelle der strengen Principien a priori die Regeln des national-ökonomischen Nutzens oder der corporativen Standesinteressen unterschieben. Beides ist gleich weit gefehlt. Jemehr aber jener Irrthum die Schule des Socialismus beherrscht, um so wiederholter ist von Seiten der Philosophie auf den Grund- und Hauptplan St. Simon's zurückzukommen, nämlich auf den Neutonischen Rath als dasjenige Utopien, zu dessen Verwirklichung nicht eine Umwandlung der menschlichen Natur von Grund aus, sondern nur eine stärkere und allgemeinere Durchdringung der öffentlichen Meinung vom Werth und Würde der Wissenschaft erfordert wird.

Wenn man von den Bestrebungen des Socialismus die krankhaften Bestandtheile, nämlich das Rütteln an den Fundamenten der Familie und des Besitzes, abrechnet, so werden die Gedanken nothwendig auf eine ältere Institution zurückgelenkt, welche sich von dem Vorwurfe, ein Utopien zu sein, bereits hinlänglich dadurch gereinigt hat, daß ihre in hoher Blüte stehenden Colonieen bereits die sämmtlichen Zonen des Erdballs bedecken, und überall, wohin ihre Wirksamkeit gelangt, in ihrem Bereiche solide Cultur, strenge Sitte, Treue und Glauben, Rechtlichkeit und ethische Reinheit pflegen. Wir meinen die Herrenhutercolonieen. Mag der Glaube der Herrenhuter in dogmatischer Hinsicht seine Beschränktheiten haben: — daß Zinzendorf sich durch die That als ein socialistisches Genie bewährt hat, dies kann gegenwärtig

keine Frage mehr sein. Man sollte bei so großen Erscheinungen sich weniger die Mühe geben, an ihnen zu mäkeln, als von ihnen zu lernen. Zu lernen, daß politische Grundsätze ebenso wenig als ökonomische Interessen hinreichen, ein gemeinsameres und liebreicheres Leben der Menschen untereinander zu beginnen, daß hingegen religiöse, ascetische, sittliche Fundamente vollkommen hinreichen, solche Wunder zu thun. Es ist aber nicht der Socialismus allein, welcher in unseren Tagen im Wahne befangen ist, daß der Mensch vom Brote allein lebe. Auch in den Proceß der Philosophie hat Herrenhut zwei tief eingreifende Geister als Mitarbeiter gesandt, und zwar, welches charakteristisch ist, zwei Geister, welche die Transscendenz des Absoluten aus tiefster Ueberzeugung mit besonderm Nachdruck geltend gemacht haben, nämlich Fries und Schleiermacher. Möge dieses eine gute Vorbedeutung sein. Denn nicht eher ist an eine Verbreitung des wahren Socialismus auf Erden zu denken, als bis entweder Herrenhut philosophirt, oder die Philosophie mit sicherer und energischer Ergreifung des ascetischen Standpunktes der Transscendenz die menschlichen Geschicke in die Hand nimmt.

Vergleichende Betrachtung der Construktion der verschiedenen Systeme.

Hegel's Philosophie hat das in unendliche Wiederholungen des Grundschemas emporwuchernde Wachsthum einer Pflanze an sich, welche aus dem Keime des begriffentleerten Seins, des Nichts und des Meinens aufwächst, und ihre Blätter und Blüten in den Aether der Wahrheit, in das Licht der ewigen Idee und ihres Lebens emporhebt. Der Grund davon ist der, daß das Grundprincip im Anfange des Systems künstlich verborgen wird, und sich nur zu Ende desselben als der Zweckbegriff des Ganzen enthüllt. Dies verursacht eine einseitige Richtung des Ganzen, welches sich nun nicht von Wahrheit zu Wahrheit, von Realität zu Realität, sondern von Täuschung zur Wahrheit, von der Unrealität zur Realität emporbewegt. Hierdurch zeigt sich die Hegelsche Logik gegen die Wissenschaftslehre auf ganz ähnliche Art auf eine niedere Stufe herabgesunken, wie wir in der Natur das Leben der Vegetation unter das animalische um eine Stufe herabgesunken sehen. Denn das Wachsthum des animalischen Lebens

ist kein einseitiges Wachsthum aus der Nacht zum Licht, aus der Erde zum Himmel empor, sondern ein allseitiges Wachsthum von Innen nach Außen, von den Grundprincipien des Gehirns und Herzens aus in die Peripherie, ähnlich wie in der Wissenschaftslehre dem Gehirnleben der reinen denkenden Thätigkeit (des absoluten Ich) der schlagende Herzpunkt einer irrationalen Größe (des Nicht-Ich) entgegentritt, in welchem das Leben und Streben der Naturtriebe seinen Grnnd und seine Bedingung hat.

Eine vergleichende Anatomie der philosophischen Systeme wäre daher kein leerer und phantastischer Gedanke, sondern eine in der Natur der Dinge völlig begründete Anschauung. Denn es sind dieselben Gesetze, wonach sich im objektiven Felde die Organismen der Natur und wonach sich im subjektiven Felde die Organismen unserer Einsicht in den Zusammenhang aller Erkenntnisse ausbilden und construiren. Sehen wir daher die Organisation von ihrem allgemeinen Höhenpunkte, dem Menschen, wo sie von Innen nach Außen, vom Grundprincip in die Peripherie wächst, herabgesunken zu einem Zustande, welcher sich nicht von Innen nach Außen, nicht vom Princip in die Peripherie, sondern umgekehrt immer von Außen nach Innen, von Unten nach Oben, von der Peripherie ins Centrum entwickelt, wie dies in der Pflanze der Fall ist, so wird uns der Grad der Vollkommenheit, welchen eine solche Organisation gegenüber der Ur-Organisation (dem Menschen) einnimmt, zugleich zu einem analogen Maß der Beurtheilung dienen in Betreff des Verhältnisses eines Erkenntniß-Organismus, welcher sich aus der Wissenschaftslehre (dem geistigen Ur-Menschen) durch eine ähnliche Umkehrung herausgearbeitet hat.

Die nächste gemeinschaftliche Folgerung, welche sich für solche vegetabilische Systeme der Umkehrung des Grundverhältnisses ergibt, ist die, daß sie Systeme der bloßen Anwendung des Gedankens auf die Sphäre der Erscheinung sind, wobei der Gedanke in seiner abstrakten Reinheit (das absolute Ich als prius) niemals zum Vorschein kommt, sondern immer nur von den Hüllen der Erscheinung oder des Conkreten eingewickelt sich zeigt. So tritt z. B. in der Pflanze das Innerliche des organischen Lebens, Empfindung und Gedanke, noch nirgends hervor, sondern das letzte Ende in der Blüte producirt nur immer wieder ein neues Samenkorn. So endet bei Hegel die Theorie des Staats in einem bloßen Begreifen der Zustände der Gegen-

wart, und das Urprincip, aus welchem sich eine Forderung der Zukunft entwickeln sollte, kehrt immer nur wieder in die bloße Erscheinung zurück als Anfang oder Samenkorn des Begreifens neuer concreter, d. h. bloß erscheinender oder bereits erschienener Zustände. Ebenso wenig geht die Religion über das Begreifen vorhandener oder gewesener Zustände hinaus in einem System von vegetabilischer Construktion, wo der Begriff immer den Maulkorb des Conkreten (der Erscheinung, der Hülse) trägt, immer nur wie hinter einem Blatte in verdeckter Manier, nie seinen ganzen Inhalt frei heraus redend.

Wenn im Hegelschen System das Grundschema der Triade fortwuchert in unendliche Vervielfältigung wie ein unerschöpflicher Pleonasmus, aber in einer eng angeschlossenen Gliederung aller Aeste und Zweige, so ist in den genialen Eruptionen der Naturphilosophie nicht ein solcher festgeschlossener Zusammenhang gewesen, sondern wie Metalle und Krystalle wild anschießen in den Schluchten eines dunkeln Gebirges, und wie im geologischen Processe bunt durcheinander vorkommen Ansätze zu krystallinischen, vegetabilischen und animalischen Bildungen, so auch ist die Naturphilosophie in der Wildheit ihrer bunten Gestaltungen ein Feld gewesen, worauf das Mannichfaltigste in noch unentschiedenem und gährendem Zustande emporwuchs. Das Kämpfen der Elemente im meteorischen Proceß, die Pracht der Stürme und Gewitter, aus denen der vegetabilische Proceß sein Wachsthum hat, die Majestät des Meeres und das Funkeln der Edelsteingrotten sind Phänomene, welche in dem poetischen und enthusiastischen, aber zugleich blind gährenden und unreifen Treiben der Naturphilosophie ihre entsprechenden Aehnlichkeiten finden.

Herbart steht darin der Wissenschaftslehre um einen ganzen Grad näher als Hegel und die Naturphilosophie, daß er die von unten nach oben gehende Richtung der Construktion wieder fahren läßt, und gleich der Wissenschaftslehre aus dem Princip des Ich construirt. Weil er aber diesem Princip den falschen Zusatz einer numerischen Vielheit beigibt, verunreinigt er dasselbe, während er ihm in der Construktion die richtige Stellung gibt. Daher geht aus den Herbartschen Construktionen statt des vollendeten Menschenorganismus der Wissenschaftslehre ein verzerrtes Thierbild hervor. Auch das Herbartsche System ist aus einem Streben entsprungen, die Grundidee der Wissenschaftslehre zum Werkzeuge einer tieferen Bewältigung der Erfahrungswelt umzumodeln,

und es hat diesem nach unten gewendeten Bestreben eben sowol seinen Tribut zahlen müssen, als das Hegelsche und Schellingsche System, welche von demselben Triebe beseelt auf ihre Abenteuer im Reiche des Gedankens ausgingen.

Der Philosoph, welcher, mit dem einen Auge auf den spekulativen Begriff, mit dem anderen auf das Reich der Erfahrung geheftet steht, gebiert immer einen Bastard. Nur wer, wie Kant und Fichte, sich dem spekulativen Gedanken ganz allein und ohne nebenbei anderen Absichten Rechnung zu tragen, hingibt, gelangt zur absoluten Reinheit der obersten Zusammenhänge, wie sie die Wissenschaftslehre darstellt. Das reine von aller Erfahrung abgeschiedene A priori der Wissenschaftslehre ist das punctum saliens, um dessentwillen alle anderen Systeme arbeiten, so wie der die Verhältnisse reiner Geistigkeit darstellende Menschenorganismus der Anfangs- und Zielpunkt ist, durch den und zu dem die Natur arbeitet und organisirt.

Hegel's System ist aus der Phänomenologie hervorgewachsen. Die Phänomenologie gab sogleich den vollendeten und fertigen Abriß des Systems in seiner ganzen Gliederung, aufsteigend von der Dialektik des nichtseienden Seins bis zum unendlichen Geisterreiche, das aus dem Kelche der absoluten Idee hervorschäumt, nur daß viele Partieen des Systems hierbei nur noch erst wie in der Knospe eingewickelt lagen. Hegel dehnte die in der Knospe vorbereiteten Blätter elastisch aus, und das System quoll in üppiger Fülle, sich im steten Gleichbleiben erweiternd. Und nach demselben Schema verhält sich dann auch wieder die ganze Hegelsche Schule als eine Familie, welche aus einem und demselben Grundkeime hervorwächst, wie Pflanzen aus Samen, und in Zweige auseinandersproßt, welche durch denselben Stamm zusammengehalten bleiben. Schelling hingegen hat umgekehrt den von einer Seite her angestellten neuen Versuchen immer neue Versuche von entgegengesetzten Seiten her gegenübergestellt, und so ganz verschiedenartige Thätigkeiten der Forschung gleichsam sprungweise in sich aufgeregt, welche sich von entgegengesetzten Seiten her wie im Echo antworteten. Und ebenso haben sich innerhalb der Schellingschen Schule höchst verschiedenartige Richtungen und Fähigkeiten durch ihren Gegensatz gegen einander hervorgerufen, oder auch gleich Homerischen Dichterschulen durch ferne und entlegene Anklänge die Aehnlichen Aehnliches in anderen Gebieten geweckt, wie das Krystallisationswasser leichter zu

Krystallen anschießt, wenn man schon gebildete Krystalle hineinwirft, und das Wasser leichter gefriert nach gemachtem Anfang. Was endlich die später entwickelte psychologische Richtung unserer Spekulation anbetrifft, so hat dieselbe in ihren Anfängen an einzelnen originellen Individualitäten gehangen, welche den Muth hatten, eine ganz von vorn anfangende und sich den allgemeinen Gedankenströmungen geflissentlich mehr entziehende, daher paradox erscheinende Bahn zu betreten. Auch im Innern haben sich diese Systeme einseitig und individuell dadurch aufgebaut, daß einzelne Thatsachen oder Hypothesen mit eigensinniger Hartnäckigkeit festgehalten und zu künstlichen Mittelpunkten des Ueberblicks für alles Uebrige erhoben wurden, wodurch dann aber nothwendig neue Combinationen und heuristische Regeln entspringen mußten, welche nur auf diesem eigensinnigen und sich isolirenden Wege findbar waren.

Die Wissenschaftslehre als strikte Consequenz der Kantischen Kritik ist durch Schelling und Hegel aus ihrem ursprünglichen Gleichgewicht gewichen. Sie hat bei Schelling eine schiefe Neigung nach der Naturseite, bei Hegel nach der Geschichtsseite gewonnen. In der Natur versank die Methode in einem wilden Chaos, in der Geschichte verlief sie sich in die engen Zeitkreise der Immanenz. Diese beiden schiefen Lagen sind nicht in der Uranlage der Wissenschaftslehre gegründet, sondern ihr angethan worden. Ihr Princip steht über Natur und Geschichte, oder ist vielmehr die Identität beider, das allgemeine Ich. Wer in diesem steht, der hat die Gefahr des Schwankens nach dieser und jener Seite überwunden, dafür aber nun fängt eine entgegengesetzte Gefahr an zu drohen, die Gefahr der Verwechselung des absoluten mit dem erscheinenden Ich. Herbart verfiel in diesen Irrthum, bei welchem das Absolute sich weder in die Natur versenkt, noch in die Geschichte verläuft, dafür aber in eine Vielheit von absoluten Ichen zerspringt. Wird das zersprungene Ich lernen, durch fortgesetzte psychologische Analyse die Spuren und Züge des absoluten Ich in sich selbst wieder zu entdecken, so wird aufs Neue das todtenerweckende Princip gewonnen sein, durch welches die Philosophie aus ihrem traumartigen Versunkensein in Natur und Geschichte zum wahrhaft menschlichen Dasein, zur vollendeten Psychologie erwachen kann.

Von philosophischer Manier und Methode.

Je weiter sich die philosophischen Schulen ausbreiten, desto mehr pflegen sie in gewisse allgemeine Manieren auszuarten, wonach man die Stoffe der Erfahrung bearbeitet und behandelt. So verwandelt sich die Hegelsche Schule allmälig in eine bloße kritische Manier, in einen Verstand von der Feinheit des chirurgischen Instruments, welcher besonders historische successiv fortschreitende Beurtheilung zum Ziel nimmt. Hier war der erste Repräsentant David Strauß, an welchen sich Bruno Bauer, Feuerbach, Ruge u. a. anschlossen. Die Hegelsche Schule trat hier in die Lessingschen Fußstapfen. Im Gegentheil hat sich die Schellingsche Schule allmälig in eine phantastische und visionäre Art eingewöhnt, ist in ein poetisches und mythisches Wesen ausgeartet, indem sie an die Stelle der Begriffe die Gleichnisse und Metaphern treten ließ. Schubert, Steffens, Oken, Baader haben jeder an seinem Theile das Resultat herbeigeführt, wonach die Naturphilosophie wieder in die Fußstapfen alter Mystiker, wie des Paracelsus und Jakob Böhme, zurückstrebte.

Insofern diese Philosophieen nun so entweder in die historische Kritik oder in die poetische Behandlung eines jeden beliebigen Stoffs zurückweichen, verliert darin die Philosophie allen positiven und ausschließlichen Inhalt, wird zu bloßen Behandlungsmanieren von entgegengesetzter Natur. Denn wenn die kritisch-dialektische Manier eine feine Spaltung ist, welche selbst das Identische noch zu spalten sucht, ist die naturphilosophische Manier eine unendlich bunte Combination, welche selbst das Verschiedenste, das keine Berührungspunkte mehr hat, noch zu combiniren trachtet. Der Höhenpunkt aller Begriffsspaltungen ist die sich von sich selbst fortwährend abspaltende Identität der absoluten Idee. Der Höhenpunkt aller Combination ist der noch in seiner äußersten Differenzirung als identisch mit sich gesetzte Gegensatz.

Die Hegelsche Philosophie war der Begriff, welcher sich auf sich selbst warf, und sich selbst in allen Phasen seiner Vergangenheit sich zum Stoff nahm. Er zog seine sämmtlichen abgeworfenen Hülsen, die Geschichte der Philosophie, aufs neue kritisch an und aus, setzte Heraklit, Parmenides, Spinoza, Aristoteles, Plotin, Leibnitz, Kant und Fichte in eine Logik zusammen, und führte den Gedanken überall im eigenen Elemente umher. Schelling warf sich im Gegentheil in den Reichthum der Naturanschauung, fuhr im abenteuernd romantischen Streben durch Wälder, Meere und Bergschluchten in den Reichthum aller empirischen

Wissenschaften, überall das Entgegengesetzte vergleichend, das scheinbar Unversöhnliche verknüpfend.

Zu diesen beiden entgegengesetzten philosophischen Manieren gesellte sich zuletzt noch eine dritte aus der psychologischen Schule als eine Manier der Auffassung des Menschenlebens und seiner Erscheinungen nach den psychologischen Kategorieen, welche sich aus der Anschauung eines Vorstellungsmechanismus ergeben. Als Repräsentant und Virtuose dieser Manier steht besonders Beneke da. Sie betrachtet das Associiren und Flottiren der Vorstellungsmassen, das Anziehen und Abstoßen derselben, und leitet daraus die Phänomene des Gedächtnisses, der Triebe und Gewohnheiten, der Talente, Fähigkeiten und Geschicklichkeiten her. Diese Manier in ihrem allgemeinen Charakter ist ebenfalls nicht neu zu nennen, sondern bezieht sich auf die pragmatische und geistvolle Art des älteren Sensualismus zurück.

Dieses sind die eigentlichen Wirkungen der Systeme auf das Leben unseres Volksgeistes im Ganzen und Großen. Sie sind nicht unmittelbare, sondern mittelbare Wirkungen, welche erst dann mächtig hervortreten, wenn die Krystalle der Systeme anfangen an ihren Rändern zu zerbröckeln und zu verwesen, und so eine durch Gährung und Moder entstehende Gartenerde allgemeiner geistiger Befruchtung absetzen. Indem dies nun auf dreifache Art, nach dreifacher Manier sich fühlbar und geltend macht, so wird dadurch das Wasser der Literatur auf dreifache Weise gefärbt, und das Geistleben der Nation bekommt dadurch von selbst einen unumgänglichen Anblick der Standpunkte oder Erkenntnißwege, welche innerhalb des Kantischen Gedankenganges möglich sind.

Wenn nun aber über diesem Umschlagen der Philosophie in bloße kritische und combinatorische Manieren nicht alles strengere Verständniß der letzten Grundlagen am Ende verloren gehen soll, so muß wieder für eine schulmäßige Methode zur Erlernung der Philosophie gesorgt werden, wozu sich durchaus nicht die synthetische und spekulative, sondern nur allein die analytische oder kritische Methode, welche man auch die psychologische nennen darf, eignet. Denn die Darstellung der Philosophie vom Lehrstuhl hat gänzlich voraussetzungslos zu sein. Die synthetischen Systeme setzen aber ihrer Entstehung gemäß eines immer das andere, alle aber die Kantische Kritik voraus. Die voraussetzungslose Darstellung der Wissenschaftslehre ist Aufgabe der Zukunft. Sie fordert ein Zurückgehen der Kritik in ihren Anfang. Nicht ein bloßes Fortden-

ken auf der Kantischen Basis, sondern eine Fortsetzung der Kantischen Methode in Beziehung auf die Resultate der Wissenschaftslehre. Hierdurch verwandelt sich die Spekulation in die Grundlegung einer gesetzmäßig fortschreitenden psychologischen Wissenschaft, deren Fundament und Entwurf immer der successive Ideengang von Kant bis Hegel sein und bleiben wird. Was im Alterthum Plato und Aristoteles waren, wird dieser Ideengang jetzt sein, klassische Grundlage für Jahrtausende. Der Grund ist vollendet, der Ausbau hat zu beginnen. Der Entwurf des Grundrisses geschah nach synthetischer Art, der Ausbau kann nur wieder, wie die erste Findung des Entwurfs bei Kant, auf analytischem und induktorischem Wege vor sich gehen. Der Boden dieser kritischen Analysis heißt aber der Skepticismus. Die kritische Philosophie ist, wie früher nachgewiesen wurde, das zu Ende gebrachte und auf seinen letzten Gipfel getriebene System des Skepticismus. Dieser Fels, an welchem der Menschengeist so oft zu scheitern fürchtete, hat sich dazu bestimmt gezeigt, der Eckstein seiner Zukunft und seines Heils zu werden.

Vom Skepticismus als einzig wahren Standpunkt der Wissenschaft.

Es ist eine Wahrheit, die ebenso einleuchtend ist, als man doch, sobald man sich ihrer recht klar bewußt wird, nothwendig über sie erstaunt: daß Alles, was wir kennen und wissen, nichts als nur Vorstellungen sind, welche als bewußt gegebene von Zeitmoment zu Zeitmoment fortbestehen oder wechseln. Sobald man dies inne wird und sein Denken danach einrichtet, ist man Philosoph. Der Standpunkt dieses ursprünglichsten Erfahrens soll jedoch nicht bloß als ein Dogma ein für allemale gemerkt und ausgesprochen, sondern bei jeder Veranlassung als ein heuristisches Werkzeug im Geiste wach erhalten und jedesmal von vorn an erneuert werden. Alsdann zeigt sich uns Alles, was früher einfach und unauflöslich schien, als höchst zusammengesetzt und auffallend gestaltet, und vieles wandelt sich sogleich in die spannendsten und interessantesten Fragen um, was uns bis dahin durch seine vermeintliche Einfachheit mit dem blöden und schläfrigen Blicke eines unzergliederbaren Instinkts anstarrte. Nie ist auch der Fall denkbar, daß ein solches Forschen von Grund aus in Beziehung auf irgend einen Begriff nicht vollführbar sei, wie dies z. B. von einer kurzsichtigen und beschränkten Empirie in Beziehung auf die Begriffe des Organismus, der Atome, der

Zeit, des Raums, der Lebenskraft, des freien Willens, der letzten Naturgründe, des Verhältnisses von Leib und Seele u. s. w. häufig behauptet worden ist. Sondern in allen diesen Fällen wächst nur, je größer die Schwierigkeit, je mißlungener die bisherigen Versuche erscheinen, desto mehr die Wahrscheinlichkeit, daß man, anstatt, wie bisher, die Aufgaben nur auf dem speciellen Gebiete einer durch Mathematik geregelten Erfahrung der äußeren Sinne sich zu stellen, wo die unzersetzten Grundbegriffe von Subjekt, Objekt, Kraft, Ursache, Substanz und Realität der Forschung jeden Augenblick Stillstand auflegen, vielmehr auf das allgemeine Feld des gesammten Grundvorstellens sich zu begeben hat, auf welchem immer sogleich das Stockende in Fluß geräth, und das vorweg Angenommene in seine wahren Grundvorstellungen zerfährt, aus denen ein blinder Instinkt des Fürwahrhaltens es zusammenknüpfte. So bildet sich für die freieren Geister Philosophie, nicht sowol als einzelne Wissenschaft, sondern vielmehr als ein neuer gemeinsam von sämmtlichen Wissenschaften zu beschreitender Boden, auf welchem Alles, was das unauflösliche und trübe Eigenthum eines apriorischen Vernunftinstinkts schien bleiben zu müssen, dies dennoch nicht bleibt, sondern sich Stück für Stück allmälig aus einem Einfachen in ein Vielfaches auflöst, nämlich in ein künstliches und zusammengesetztes Produkt aus den betreffenden Grundvorstellungen.

Die erste Folge dieses Skepticismus ist, daß er uns vom Materialismus befreit. Denn der Materialismus ist das Vorurtheil von der Unzerlegbarkeit des Begriffs der Materie. Die Materie aber zerschmilzt im Tiegel des Skepticismus in ihre Eigenschaften. Schneller als der Schnee in der Sonne, zerschmilzt der Begriff des Schnees in der Metaphysik, wie Herbart richtig bemerkt.

Die zweite Folge ist, daß er, während nun Alles in unseren Erkenntnissen zu wanken beginnt, uns auf den einzig festen Punkt hinweiset, welcher nicht wankt, den Punkt der Autonomie. Hier wird der Skepticismus praktisch, wie dies bei Kant der Fall war. Ist dieser Punkt der Autonomie oder reinen Denkthätigkeit gleichsam als eine Sonne am Nachthimmel des Skepticismus aufgegangen, so wird er nothwendig das regulative Princip, die anordnende Thätigkeit, selbst stofflos, zu welchem sich alles übrige verhält wie Stoff.

Die erste Anordnung ist die oberflächliche, daß der Stoff der Sensationen in apriorischen Anschauungen verknüpft wird zu einer erscheinen-

den oder sinnlichen Welt, bei welcher Gelegenheit man an die Geburtsstätte des Begriffs der Materie gelangt, und sich von dessen nicht sehr weit hinaufreichender Abstammung überzeugt. Die zweite Anordnung ist die gründliche, daß wir aus der stofflosen reinen Denkthätigkeit die verschieden gestalteten Gruppen der Anschauungen a priori, Sensationen, Triebe u. s. f. ableiten, und so das empirisch vorgefundene Chaos von Eigenschaften, Anschauungen und Empfindungen auf apriorische Weise in seine Urbestandtheile auflösen. Dies ist die Anordnung der Wissenschaftslehre.

Der apriorischen Ableitung des ganzen Erkenntnißfeldes (des skeptischen Chaos) aus den Principien des Ich und Nicht-Ich hat eine empirische genaue Durchmusterung dieses Chaos bis in seine einzelnsten Gruppen und Skalen hinein zu entsprechen. Wir werden nämlich inne, sobald wir ein solches Inventarium des Erscheinens zu entwerfen suchen, daß sich aller hier befindliche Inhalt in eine Menge theils gesonderter, theils in einander verstrickter und verwachsener Skalen (d. h. Polaritäten mit unendlich vielen Uebergangsstufen zwischen den Polen) ordnet, wie z. B. in die Farbenskala, Tonskala, Skala der Größen, der Entfernungen, der Lust und Unlust, der Wärmegrade, Helligkeitsgrade u. s. f. Erst wenn einer jeden dieser Skalen ihre bestimmte und unzweifelhafte Geburtsstätte innerhalb der Grundpolarität von Ich und Nicht-Ich wird angewiesen sein, wird man von einer Vollendung der Wissenschaftslehre reden dürfen. Dies ist die psychologische Aufgabe der Zukunft.

Kant resignirte sich noch schlechthin auf das Begreifen der phänomenen Welt, und muthete damit dem Geiste einen Zustand zu, in welchem keine Haltung ist, und zu dessen Ertragung eine fortwährende geistige Spannung gehört, welche ihrer Natur nach nicht auf die Dauer anhalten kann. Die Spannung besteht darin, ein Princip, von dessen Wirklichkeit man aus praktischen Forderungen überzeugt ist, eigensinniger Weise mit der theoretischen Sphäre des Erkennens in gar keine wirkliche Verbindung setzen zu wollen. Denn es ist ein Gesetz unseres Fürwahrhaltens, daß dasjenige, welches uns praktisch wahr ist, auch zugleich theoretische Wahrheit für uns haben muß, wenn es uns mit dem praktischen Fürwahrhalten überhaupt Ernst sein soll. Aus jener unnatürlichen Spannung herauszukommen, gibt es kein anderes Mittel, als das praktische Princip zugleich an die Spitze der theoretischen Wissenschaft zu heben, wie Fichte gethan hat, wenn man nicht es vorziehen mag, dem von Kant schlechterdings exterminirten Common sense wieder freien Spielraum zu geben,

d. h. vom Gebiet des Skepticismus auf das des Realismus überzutreten, eine Wendung, mit welcher dann freilich wiederum Alles möglich wird.

Herbart ist wegen seines, wenn auch am unrechten Ende angefaßten Unternehmens, die Wissenschaftslehre zur exakten Wissenschaft zu erheben, zu loben. Er holte aber in seinem verdienstvollen und angestrengten Thun gar zu weit aus, indem er glaubte, völlig neue Methoden, mathematischen Calcul u. dgl. Unerhörtes nöthig zu haben an Orten, wo, um die Hauptsache der Arbeit zu vollenden, ganz sicher ein einfaches und bescheidenes Fortarbeiten auf dem bereits durch Kant eröffneten analytischen Wege innerer Beobachtung hinreicht. Jedenfalls kommt eine solche apriorische Exaktheit, wie die Herbartische, dort viel zu früh, wo uns noch in der bloßen genauen Beschreibung der inneren Welt unserer Vorstellungen so viele nothwendige Mittelglieder fehlen, um zur Sicherheit solcher Ansätze, wie die Herbartischen, zu gelangen. Denn der verwickelte Skalen-Complex, aus welchem unser Inneres besteht, gleicht einem Bergwerk, in welchem erst die wenigsten Schachten und Stollen gegraben sind. Zwar ist die analytische und rein empirische Arbeit des Weiterkommens in dieser Tiefe an sich selbst nicht gerade schwierig. Sie ist nur mühsam und einigermaaßen ermüdend, weil die Ausbeute, die sie gewährt, oft an sich unerheblich scheint, und der Arbeiter den Nutzen, für welchen er arbeitet, oft nicht unmittelbar gewahr wird. Es sind aber auf anderen Wissenschaftsfeldern viele Arbeiten um geringerer Zwecke willen ausgeführt worden, welche weit mühsamer und ermüdender waren, als diese.

Der Mittelpunkt, die Höhe, der Kreuzweg, von wo Alles auszugehen, wohin Alles zurückzukehren hat, ist die Wissenschaftslehre. Dadurch, daß man Fichten, den stärksten Arbeiter in den Wegen Kant's, den Anbahner der ganzen folgenden Entwicklung, vergessen, mißkannt, in Schatten gestellt und erniedriget hat, ist der Zusammenhang, der animirende Consensus des ganzen philosophischen Gewerkes unter sich und mit Kant mehr in Stocken gerathen, als gut war. Durch ein stärkeres Zurückgehen auf die Wissenschaftslehre hat sich das Gewerke wieder stärker an Kant's Fundamente anzuklammern, und dadurch zu kräftigen und mit innerer Wärme zu beleben. Der hier zu heizende Ofen ist aber die Psychologie. Ist dies vollbracht, so werden Werkzeuge gefunden sein, um Schelling's und Hegel's lahme, aber als erste Versuche ehrwürdige Methoden einer Philosophie der Natur und der Weltgeschichte theils zu übertreffen, theils energischer fortzusetzen, und eine völlige Einschmel-

zung aller Empirie in die Eine und Ganze Wissenschaft des Wissens einzuleiten, den Unterschied zwischen empirischen und spekulativen Wissenschaften aber zu tilgen.

Die Wissenschaftslehre ist wie die Sonne. Sie geht allen Menschen mit Nothwendigkeit auf, welche davon erfahren. Aber sie beleuchtet Jedem nur das im Innern, was er ihr Homogenes hat. Hat er nichts ihr Homogenes, als die auch in ihr liegende Negation alter Irrthümer und Vorurtheile, so wird sie auch diese als ein bloßes Gift auskochen, und auch er wird der Wissenschaftslehre dienen, aber freilich nur als ein sterbliches Werkzeug.

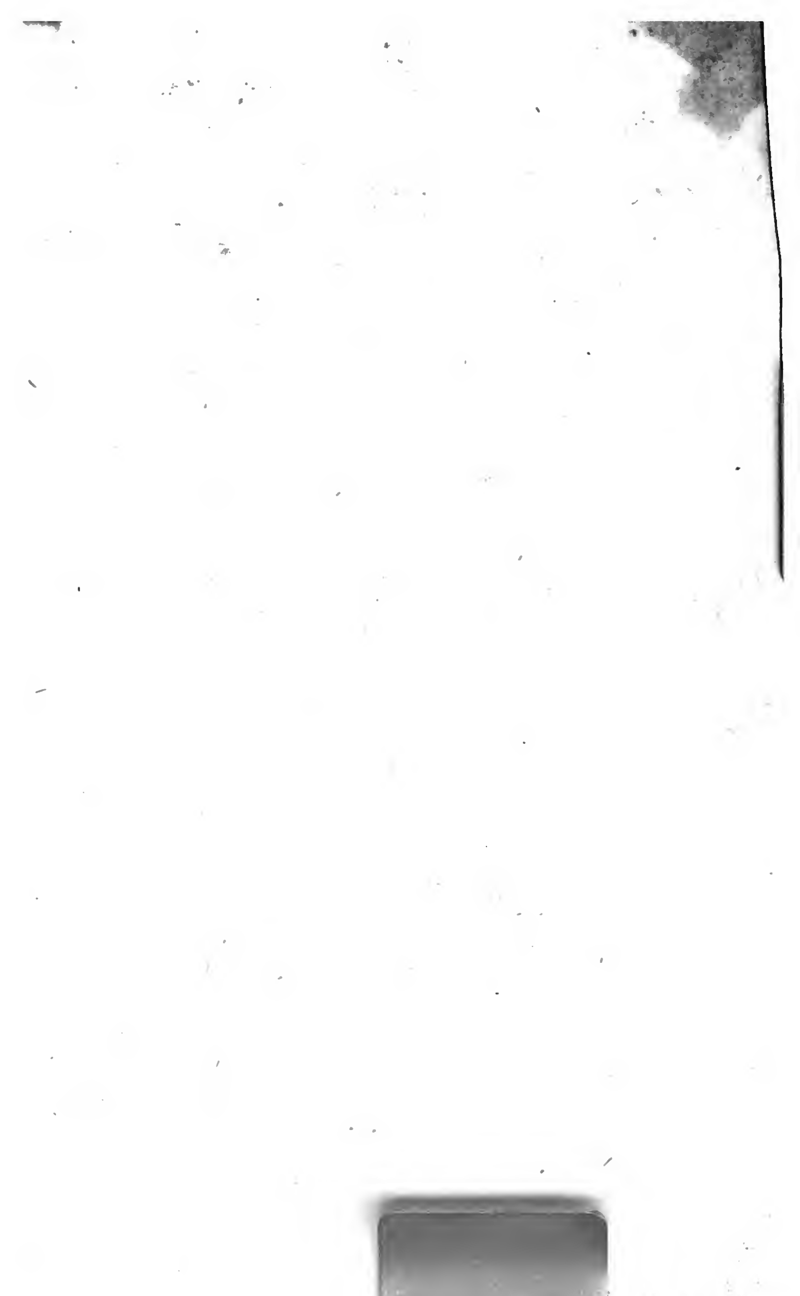
Die Wissenschaftslehre hat eine dreifache Bestimmung. Die erste ist die, der befruchtende Sauerteig aller anderen Wissenschaften zu sein. Diese trat schon bei Kant hervor, und gewann seinen die Wissenschaftslehre begründenden Ideen einen fast ganz allgemeinen Einfluß.

Die andere Bestimmung ist, zeitbewegende Macht zu sein in Religion und Politik. Sie trat zuerst in Fichte mit Entschiedenheit auf. In Schelling's und Hegel's Wirksamkeit hat die Philosophie sich wieder mehr in die erste Bestimmung zurückgezogen, jedoch nur gleich dem Athleten, welcher in der Stille Kräfte sammelt zu einem entscheidenderen Kampfe. Denn alsbald begann die Hegelsche Schule auf eine unerwartete Weise wiederum eine erhöhete Wirksamkeit dadurch, daß sie die einseitige Tendenz, das Walten der Idee nur allein am gegebenen Stoff nachzuweisen, verließ, und während sie einerseits die Vernünftigkeit des Wirklichen zu beweisen fortfuhr, auch andererseits ebenso sehr die Wirklichkeit des Vernünftigen zu fordern wieder anfing.

Die dritte Bestimmung der Wissenschaftslehre ist die, überhaupt vorhanden zu sein. Die Wissenschaftslehre hat ihren Zweck in sich selbst. Sie ist selbst das höchste Gut in seinem irdischen Erscheinen. Was fürs Auge das Licht, dasselbe ist sie für den Geist. Gingen Religion und Staat zu Grunde, der Quell, aus welchem sie aufs neue verjüngt hervortauchen würden, flösse in ihr. Darum ist alle ängstliche Furcht und Besorgniß über die zukünftige Wendung der Geschicke der Menschheit eitel, seit die Wissenschaftslehre ins Leben der Menschheit eingetreten ist. Das durch sie in die Finsterniß gebrochene schöpferische Urlicht wird sich seine Welt gestalten.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.




Wernu

